وزارة التعليـم العالـي والبحـث العلمـي

جامعة محمد خيضر - بسكرة

كلية الآداب واللغات

قسم الآداب واللغة العربية

الأبعاد الفكرية والفنية للشعر الصوفي بحاضرة بجاية في القرنين السادس والسابع الهجريين

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الأدب العربي، تخصص: أدب جزائري قديم

اعداد الطالب: رابح محوي

الأستاذ الدكتور: عبد الرحمان تبرماسين

الرقم	الاسم	اللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
01	امحمد بن لخضر	فورار	أستاذ	بسكرة	رئيسا
02	عبد الرحمان	تبرماسين	أستاذ	بسكرة	مشرفا ومقررا
03	علي	عالية	أستاذ محاضر "أ"	باتنة	عضوا مناقشا
04	جمال	مباركي	أستاذ محاضر "أ"	بسكرة	عضوا مناقشا
05	المكي	العلمي	أستاذ	أم البواقي	عضوا مناقشا
06	مراد	مزعاش	أستاذ محاضر "أ"	قسنطينة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1436هـ_1437هـ 2015م_2016م

وزارة التعليـم العالـي والبحـث العلمـي

جامعة محمد خيضر - بسكرة

كلية الآداب واللغات

قسم الآداب واللغة العربية

الأبعاد الفكرية والفنية للشعر الصوفي بحاضرة بجاية في القرنين السادس والسابع الهجريين

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الأدب العربي، تخصص: أدب جزائري قديم

اعداد الطالب: رابح محوي

الأستاذ الدكتور: عبد الرحمان تبرماسين

الرقم	الاسم	اللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
01	امحمد بن لخضر	فورار	أستاذ	بسكرة	رئيسا
02	عبد الرحمان	تبرماسين	أستاذ	بسكرة	مشرفا ومقررا
03	علي	عالية	أستاذ محاضر "أ"	باتنة	عضوا مناقشا
04	جمال	مباركي	أستاذ محاضر "أ"	بسكرة	عضوا مناقشا
05	المكي	العلمي	أستاذ	أم البواقي	عضوا مناقشا
06	مراد	مزعاش	أستاذ محاضر "أ"	قسنطينة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1436هـ_1437هـ 2015م_2016م

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان:

لك مني سيدي الأستاذ الدكتور عبد الرحمن تبرماسين جزيل شكري ووافر امتناني على ما قدمت لي من نصائح ثمينة وارشادات غالية كانت لي بمثابة النبراس الذي أنار دربي وأبان معالم طريقي، في مجالات البحث والدراسة، كما إني أقدر فيه سيدي صبره ورحابة صدره، ذلك أنك لم تتأخر لحظة عن تشجيعي ودعمي ومساعدتي على اتمام رسالتي، وسأذكرك بخير وأبوء بفضلك علي إلى أن أوسد في الترب. كما أشكر كل من ساعدني ولو بالنزر القليل.

رابح محوي

إهـــــداء:

أهدي عملي هذا إلى:

ـ والدي الكريمين رحمهما الله

ـ زوجتي الفاضلة

ـ أبنائي الأماجد وبناتي المجيدات: **صهيب وعمران وأكرم ومفدي، جهاد ودعاء وقطر الندى.**

المقدمة

مقدمـــــــة:

تاقت نفسي، وأنا أحضر مذكرة الماجستير إلى التعرف على حضارة بجاية وما تزخر به من علوم وفنون ولاسيما ما تعلق بالصوفية وشعرائها، فنقلت رغبتي إلى أستاذي الدكتور عبد الرحمن تبرماسين، فأشار علي باختيار موضوع يمزج بين ما هو فكري وما هو فني في الشعر الصوفي ليكون عنوانا لرسالة الدكتوراه؛ وكان أن جعل موضوع البحث: **(الأبعاد الفكرية والفنية للشعر الصوفي بحاضرة بجاية في القرنين السادس والسابع الهجريين).**

وقد آثرت فصر هذا البحث غلى الشعر دون النثر لاعتباريين اثنين هما:

_ وفرة الشعر بحاضرة بجاية خلال القرنين السادس والسابع الهجريين، وذلك بوجود عدة دواوين محققة منها على سبيل المثال لا الحصر ديوان أبي مدين شعيب، وديوان أبي الحسن الششتري، وديوان ابن عربي، وأشعار ابن سبعين.

_ نضج القصيدة الصوفية في هذه الفترة الزمنية.

ولا يخفى على أي دارس للشعر الصوفي أن الشعراء الصوفيين قد أظهروا تفوقا واضحا في عالم البيان، حيث ابتدعوا فنونا في الأدب العربي لم يشاركهم فيها غيرهم من رجاله، فالمدائح النبوية والمناجاة والاستغاثات والأوراد والأحزاب ألوان دينية تأخذ بالألباب وتهز الوجدان.

ولشعراء الصوفية أسلوب خاص اشتهروا به، يمتاز بالغموض وايثار الرمز عن المعنى دون التصريح به، ولم يجدوا وسيلة يمكن التعبير بها عن معانيهم وأذواقهم إلا الرمز، حيث ترد المعاني الحسية في شعرهم وهي ترمز إلى معان صوفية وتحمل في طياتها قيما روحية سامية. وعليه فإن كثيرا من معاني الشعر لا تظهر إلا بمعرفة الأساس الروحي الذي قامت عليه، وحين يظهر الشعر الصوفي فنا مستقلا، يلزم الباحث دراسة التصوف الإسلامي

ومذاهبه، ومعرفة رجاله ونزعاته، والإلمام ألماما واضحا بمدلول وصطلحاته الفنية التي يتوقف عليها فهم نصوصه.

ولا يمكن بأية حال أن نحدد هذه الأبعاد ما لم نقف على الاتجاهات والمذاهب الصوفية التي ظهرت في بجاية في القرنين السادس والسابع الهجريين.

قال الأستاذ رابح بونار في مقدمته لكتاب (عنوان الدراية): أما شعر التصوف والزهد فهو شعر نابع من ممارسة التصوف بقسميه السني والفلسفي، ونعني بالأول التصوف الذي سار متقيدا بالقرآن والسنة النبوية والاهتمام بالتعبد والزهد، ويمثل هذا الاتجاه ابن النحوي في العصر الحمادي، وأبو مدين، وأبو زكرياءالزواوى وغيرهم في العصر الموحدي، وكانت منابع دراستهم (قوت القلوب) لابن طالب المكي و(رسالة القشيري) و(إحياء علوم الدين) للغزالي.

وأما التصوف الفلسفي فيمثله ابن عربي الذي مر ببجاية أواخر القرن السادس الهجري، وابن سبعين، ومر بها أيضا الششتري، وأقام بها مدة، وأبو الحسن علي بن أحمد الحرالي التيجيبي، وقد كون مدرسة تركت آثارها في بجاية وتلمسان وغيرهما.

وهؤلاء المتصوفة لم يكونوا يكتفون بالعبادة والسلوك الأخلاقي، وإنما كانوا يدرسون نظريات المعرفة والوصول إلى الحقيقة الإلهية وحقيقة الأشياء، وحينما كانت عقولهم تعجز عن إدراك الحقيقة الإلهية بالمقاييس العقلية كانوا يستعيضون عنها بالمجاهدات النفسية والرياضات الروحية للوصول إلى ذلك الكشف).

وقال أيضا في مجرى حديثه عن التصوف الفلسفي:

(وهذا النوع من التصوف الفلسفي يتفق مع الفلسفة في أن كليهما يستهدف الاتصال بالله تحقيقا للسعادة وإن اختلفت الطريقة في كل منهما، فالفلسفة تصطنع التأمل والنظر العقلي الذي يسلم إلى الفيض والإلهام، وأما التصوف فإنه يغلب العمل على النظر ويقدم

التعبد على التأمل للأخذ في أصل تجربة روحية تقوم على التقشف والزهد والحرمان والجوع والتهجد والذكر وقطع العلائق كلها).

1) إشكالية البحث:

إن ما حداني إلى هذا البحث هو مقاربة النصوص الصوفية بإشاراتها ورموزها من أجل تقصي الحقائق الفكرية المبثوثة في هذه النصوص، والوقوف على أسسها الجمالية والفنية، وقد ارتأيت أن أنتقي أنموذجا للشعر الصوفي السلوكي (القريب إلى الزهد) من خلال ديوان أبي مدين شعيب. وأنموذجا آخر للشعر الصوفي الفلسفي من خلال ديوان أبي الحسن الششتري. ثم أجراء موازنة بين الأنموذجين، تقوم على التساؤلات التالية:

- ما طبيعة الأبعاد الفكرية في الشعر الصوفي؟
- وما أنواعها؟
- وما الوظيفة التي يتوسم الشاعر تجسيدها من خلال هذه الأبعاد ؟
- وما علاقتها ببعضها؟
- وهل للخلفية الفكرية تأثير على الجانب الفني للشعر الصوفي؟
- ما الدلالات الرمزية للمرأة والخمرة في النصوص الشعرية الصوفية ؟ وما هي دواعي استخدامهما بتلك الكثافة ؟
- لماذا هذا الغموض الذي ينتاب النتاجات الصوفية والمصطلح الصوفي عبر القراءات المتتالية له؟ وماهي مظان هذا المصطلح ومنابعه التي تصدرت كتب الصوفية ؟ وهل للتجربتين الصوفيتين في (ديوان أبي مدين وديوان أبي الحسن) خصوصية يمكن التواصل معها من خلال تأويل مصطلحاتها؟

ومن هذه الأسئلة وغيرها ينطلق البحث سائرا بخطى ثابتة نحو الإجابة.

2) الأهميــــة:

وتأتي أهمية الموضوع من جهة الفترة التي نعالجها (القرنان 6 و7 هـ) فهو الحلقة الوسطى بين عهد الزهو وعهد الانحطاط، وقد تميز بظهور التيارات الفكرية المختلفة التي تعبر عن اتجاهات الأعلام الذين توافدوا على مدينة بجاية آنذاك، وما يهمنا في هذا الصدد هو الاتجاه الصوفي ومن يمثله من شعراء.

كما تظهر أهمية الموضوع في المزازنة التي تجرى بين الاتجاهين الصوفيين البارزين (الاتجاه السلوكي والاتجاه الفلسفي) ومدى تأثرهما ببعضهما في المجالين الفكري والفني.

3) دوافع اختيار البحث:

تــدفعنا إلى اختيار هذا الموضوع أسباب ذاتية وأخرى موضوعية متداخلة فيما بينها يمكن حصرها فيما يلي:

– الميل المبكر إلى قراءة الشعر القديم وتذوقنا له وتفاعلنا معه.

– قلة الدراسات – بل ندرتها – تلك التي تناولت الشعر الصوفي بالدراسة والتحليل.

– الرغبة في مغامرة البحث لاسيما في عالم شعراء كبار أغمط حقهم وتناستهم الأجيال مستعينين بالموضوعية سراجا في إنارة دربنا الشائك هذا.

– الرغبة في بعث تراثنا القديم وبالخصوص الشعر الصوفي وقراءته قراءة جديدة.

– الشعور بالمسؤولية تجاه الأدب الجزائري القديم لما تعرض له من تهم تحاول من حين لآخر تجريده من خصائصه واتهامه بالركاكة والهشاشة، وإن البحث العلمي هو وحده الكفيل بالتقييم الحقيقي لهذا الأدب، وليس ما يصدر حوله من أحكام اعتباطية جزافية.

– غنى الشعر الصوفي وثراؤه بالتصوير الفني حتى أضحى ظاهرة متكررة مع كل قصيدة في الدواوين المختلفة ومنهجا متبعا في الكتابة الشعرية الصوفية يجدر بالباحث الالتفات إليه.

– حاجة المختص في الأدب إلى الدراسات التطبيقية ومواجهة النصوص مباشرة؛ بل إن هذه العملية من صميم عمله ومن أحق واجباته العلمية.

– الرغبة الملحة في استنطاق الشعر الصوفي من حيث البنية والأسلوب في نفض الغبار عن موروثنا العميق مثبتا أنه قابل للتقويم من خلال المناهج اللغوية والنقدية المعاصرة.

4) المنهــج:

وقد يوحي عنوان البحث أننا انتهجنا في دراستنا منهجا تاريخيا أو وصفيا، ولكننا لم نقتصر على ذلك فحسب، بل انتهجنا أيضا المنهج المقارن والتحليلي، الذي يواجه النصوص الشعرية مباشرة بحيث لا تكون أحكامه جاهزة مسبقة، بل يستخرجها من النصوص ذاتها بعد عملية تحليلها ومحاورتها، فهو منهج يحاول استنطاق النص ولا يقوله ما لم يقل، ومع هذا لم نهمل الاستعانة بالمناهج الأخرى خاصة أثناء عملية التحليل كالمنهج الوصفي والتاريخي وذلك لاقتناعنا بأن لكل منهج نقائض وثغرات يمكن سدها بتكامل هذه المناهج.

ويبقى على الباحث لزاما حسن توظيفها – إذ المناهج بصفة عامة تصلح وتفيد حين تتخذ منارات ومعالم، ولكنها تفسد وتضر إذا صارت قيودا وحدودا، وهو ما يحاول البحث تفاديه قدر الإمكان.

5) الدراسات السابقة:

ما يهما في هذا البحث بشكل أساسي هو الدراسات الأدبية لأنها متعلقة بالرسالة، فمن بين أهم الدراسات التي أهتمت بشعر التصوف كتاب **عبد الحكيم حسان** المعنون ب**(التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى لآخر القرن الثالث الهجري)** تناول فيه صاحبه الإرهاصات الأولى لشعر التصوف بعد متابعة تاريخية لنشأة التصوف وعرض مسائله بعد أن قسمه إلى تصوف ذوقي وآخر عملي، كما حاول فيه بيان أوجه الصلة بين التصوف والفن، وما أنشأ حول المذاهب الصوفية المترتبة على حب الإلهي من شعر ممثلة من أشهر الشخصيات القرن الثالث وهو الحلاج الذي يعتبر أو من تكلم في كثير من هذه المذاهب، غير أن بحثه لم يحفل بما توالت به القرون بعد تلك الفترة التي درس شعر التصوف فيها.

وإضافة إلى هذه الدراسة هناك رسالة أخرى للدكتور **مختار حبار** تحت عنوان**(الشعر الصوفي في الجزائر في العهد العثماني)** ، والحق أن مؤلفها بذل فيها جهدا معتبرا في ما يتعلق بجمع المادة أو بدراسة مفهوم التصوف ومواضيعه خلال حقبة هامة من تاريخ الجزائر، وإلى جانب الدراسة الموضوعية التي شرح فيها طرق المعرفة لدى المتصوفة،وسبل الخلاص عندهم وذلك بالاستناد إلى شعر الدين والمدائح النبوية، فقد حاول أيضا أن يظهر بعض الملامح الفنية في الشعر الصوفي لدى بعض أعلام تلك المرحلة، وأتبع رسالته بملحق خاص بالأشعار الصوفية المسجلة في ذلك الحين.

إضافة إلى الاستفادة الجمة من الدراسات التالية:

-**الرمز الصوفي في الشعر العربي المعاصر** للدكتور السعيد بوسقطة

-**العدل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي** للدكتور عباس يوسف حداد

- **الشعر والتصوف الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر** للدكتور ابراهيم محمد منصور .

- **الرمز الشعري عند الصوفية** للدكتور عاطف جودة نصر.

- **التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان.** للدكتور محمد بن بريكة.

وهناك دراسات أخرى تركزت حول دواوين الشعر الصوفي كـ(ترجمان الأشواق) ، وديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني كانت لي استفادة خاصة منها، غير أن جهود الباحثين وإن كثرت فإنها لا يمكن أن تستوفي كل جوانب الدراسة على أن أي عمل جاد إلا ودونه خرط القتاد.

5) مخطط البحث:

وقد جاءت مباحث الرسالة على النحو التالي:

المقدمة:

المدخل: وتناولت مفهوم التصوف ومدارسه وأعلامه، إضافة إلى الوقوف على الإبداع الأدبي عند شعراء الصوفية في القرنين السادس والسابع الهجريين.

الفصل الأول: ودرست فيه الأبعاد الفكرية للشعر الصوفي:

1) البعد العاطفي النفسي.

2) البعد المعرفي الفلسفي

3) البعدالإنساني

الفصل الثاني وتطرقت فيه إلى الأبعاد الفنية للخطاب الشعري الصوفي في بجاية لدى أعلامها إبان القرن السادس والسابع الهجريين، ودرست بعدين أساسيين هما:

1) البعد الرمزي الإشاري .

2) البعد المصطلحي.

الخاتمـة : تضمنت خلاصة نتائج البحث.

6) الصعوبات والعوائق:

ويجدر بنا أن نشير إلى بعض الصعوبات التي صادفني في البحث، منها قلة الدراسات الأدبية للشعر الصوفي وفق المناهج الحديثة، وتشعب الأغراض الشعرية وكثرتها، وقد حاولت جاهدا التغلب على هذه الصعوبات من خلال الاستعانة بما كتبه الأشقاء في كل من المغرب وسوريا حول شعراء الصوفية في بجاية.

وهناك صعوبة أخرى أمام دارس التصوف تتمثل في كثرة الاتجاهات الصوفية وتشعبها وتفرعها، وكثرة التراث الصوفي سواء منه المطبوع أو الذى لايزال مخطوطا لم ير النور بعد. فقد كان نقصان المراجع المتخصصة في جزئيات الموضوع من أهم الصعوبات التي لاقيتها في سبيل إنجاز هذه الرسالة، وتعذر الحصول عليها إن وجدت في كثير من الأحيان بسبب أو بآخر كتلك المتعلقة بالإجراءات الإدارية في المكتبات، وبعد المسافة عن مكان تواجدها وارتباط المرء بأعمال أخرى، كما أنه في بعض مباحث الرسالة يجد المرء صعوبة في تقسيم المادة العلمية لكونها ترتبط ببعضها البعض، فيعمد المرء أثناء تصنيفها إلى دفن أثرها الجمالي كون الخطاب الأدبي يشكل في غالب الحالات نسيجا محكما لا تكاد تنفصل عراه.

وفي الأخير آمل أن أكون قد وفقت في هذا الجهد المتواضع والذي عساه أن يكون لبنة لأعمال قادمة قد تكون أكثر أهمية وفائدة، كما أود أن أوجه شكري إلى أستاذي المشرف الأستاذ دكتور عبد الرحمن تبرماسين الذي كان أخا وصديقا، ومرشدا ومعينا. فأفادنا بتوجيهاته السديدة ونصائحه المفيدة فجزاه الله عني خير الجزاء وإلى السادة الأساتذة الأفاضل الذين تجشموا عناء قراءة هذا البحث بغية تقويمه ، حتى يخرج على الوجه الذي يقربه مما يليق به من كمال.

مدخـــــل:

1- التصوف مفهومه وموضوعاته ومراحله وأبعاده ومصادره.
2- الأدب الصوفي بحاضرة بجاية في القرنين السادس والسابع الهجريين.
3- شعراء الصوفيةبحاضرة بجاية في القرنين السادس والسابع الهجريين.

تمهيـد:

التصوف الإسلامي جزء أساسي من تراثنا العربي الإسلامي فقد تبوأ مكانا هاما في الفكر العربي الإسلامي، وظهر الاهتمام به منذ قديم الزمان، حيث تناوله المؤرخون والعلماء العرب والمسلمون؛ كالطوسي([1])، والكلاباذي([2])، والقشيري([3]) وغيرهم، كما ألف فيه الفلاسفة كابن سينا([4]) والغزالي([5]) وابن خلدون([6])، وتجادل فيه الفقهاء وعلماء الكلام إضافة إلى جهود المستشرقين أمثال ماسينيون ([7])massignon ونيكلسون([8])nicholson وغيرهما.

([1])أبو نصر السراج عبد الله بن علي الطوسي الزاهد شيخ الصوفية كان يلقب بطاووس الفقراء تنقل بين القاهرة وبغداد و دمشق والبصرة ونيسابور سالكا طريق القوم ناشرا لعلومهم توفي في رجب 378 هـ / 988م. ينظر: اللمع تح: عبد الحليم محمود وعبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة،مصر،1960،ص12.

([2]) محمد بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي من أهل بخارى ومن حفاظ الحديث صاحب كتاب (التعرف على مذهب أهل التصوف) توفي سنة 380هـ. ينظر: السيوطي، العرف الوردي في أخبار المهدي،ج 6، ص 142.

([3]) عبد الكريم بن هوازن القشيري النيسابوري الفقيه الشافعي ولد سنة 376هـ وتوفي سنة 465هـ وترك أربع رسائل في التصوف منها الرسالة القشيرية. ينظر: السبكي(عبد الوهاب بن علي تاج الدين)، طبقات الشافعية الكبرى، ط 1،ج 5، ص 135.

([4])ولد ابن سينا عام 980هـ في أفشنة قرب بخارى في أوزباكستان غادرها عند سن 21 ليقضي باقي عمره متنقلا بين المدن الفارسية توفي عام 1037هـ وقد اعتبر من عظماء فلاسفة الإسلام وفي الطب وصف بجالينوس العرب ألف 276 كتابا منها كتاب القانون. . ينظر: ابن كثير: البداية والنهاية، طبعة دار ابن كثير، دمشق، ط٢، 2010،ج 12، ص46.

([5])أبو حامد الغزالي الطوسي النيسابوري الصوفي الشافعي الأشعري أهم أعلام عصره وأحد أشهر علماء المسلمين في التاريخ ومجدد علوم الدين الإسلامي في القرن الخامس ولد سنة 450هـ – 1058م وتوفي سنة 505هـ – 1111م له مؤلفات كثيرة أشهرها (إحياء علوم الدين). ينظر: عبد الرحمان بدوي: مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات الكويت، ط 2، 1977 ، ص15.

([6])ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد أبو زيد ولي الدين الحضرمي الإشبيلي ولد سنة 1332م مؤرخ أمازيغي من شمال إفريقيا تونسي المولد أندلسي الأصل توفي سنة 1406م له عدة مؤلفات أشهرها المقدمة. ينظر: أحمد بابا السوداني. نيل الابتهاج بتطريز الديباج. طبعة مصر. 1351 هـ. ص 248.

([7]) لويس ماسينيون أبهر العالم العربي بعلمه الغزير وروحانيته العالية آمن برسالة محمد صلى الله عليه وسلم. ينظر: عبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1992، ص 529.

([8]) رينولد ألين نيكلسون (1868–1945) مستشرق انجليزي درس العربية والفارسية وتخصص بالدراسات الصوفية وترجمة شعر التصوف. الموسوعة العربية الميسرة. ج2. ص1868. ينظر: عبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، ص594.

ولم يتفق هؤلاء على رأي واحد سواء تعلق الأمر بحدوده أو أصوله واختلفت الآراء والمشارب حوله. ذلك أن التصوف ليس ظاهرة إسلامية خاصة بل إن جذوره وعروقه لتمتد في أي فكر ديني على العموم، حتى إن كثيرا من الدارسين ربطه بأصول غير إسلامية كالمسيحية والهندية والفارسية والفلسفة اليونانية. ورأي آخر يرفض هذه الصلات جملة وتفصيلا ويرده إلى أصوله الإسلامية ومنابعه الأولى القائمة على القرآن والسنة.

إذن فما هو التصوف لغة واصطلاحا؟ وما هي المواضيع التي يتمحور حولها التصوف الإسلامي؟ وما مراحل هذا التصوف؟ وما هي مصادره الداخلية والخارجية؟ وما هي أبعاده؟.

1- التصوف مفهومه وموضوعاته ومراحله وأبعاده ومصادره:

أ- المفهوم اللغوي للتصوف وأصل اشتقاقه ومعناه وآفاقه:

عني القدماء والمحدثون على السواء بالبحث في اشتقاق كلمة " تصوف" ونظروا فيما يتعلق بأصالة هذا المصطلح من الناحية الدينية، ومدى صلته بالإسلام على صعيدي الشكل والمضمون، وسواء أكانت كلمة " صوفي " نسبة أم لقباً، فإن محاولة تحديد الأصول التي انحدرت منها، والفترة الزمنية التي أَخَذَتْ تشيع فيها، يمكن أن يلقيا ضوءاً على هذه النزعة الروحية في الإسلام التي شغلت الباحثين على مختلف مشاربهم، ولم يتوصل بعد إلى رأي راجح يطمأن إليه، ولعل من أهم النتائج المتوقع الحصول عليها من دراسة المصطلح دراسة اشتقاقية ودلالية، تتمثل فيما ينطوي عليه هذا الأصل من مفاهيم أصيلة أو دخلية. و سوف ندرج أهم ما قيل في مصدر لفظة" صوفي" فيما يلي: ([1])

1_ الصفة: وهي فناء ملحق بمسجد الرسول " محمد" – صلّى الله عليه وسلّم– بالمدينة المنورة، وسبب اشتهاره هو انتساب بعض المسلمين في عهد النبي – صلّى الله عليه وسلّم – إلى هذا المكان، وهؤلاء من الفقراء الذين أخرجوا من ديارهم، لا مال لهم ولا عائلات، أذن

([1]) عامر الحافي: محبة الإنسان في الإسلام، جريدة الدستور الأردنية، العدد11، عمان، (د.ت)، ص48.

لهم النبي – صلّى الله عليه وسلّم– أن يقيموا فيه، وممّا جاء في القرآن الكريم عنهم قوله تعالى: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ﴾([1]).

أما عن اشتقاق المصطلح: " فإن النسبة إلى صفة: صفي وليست صوفي، ومع هذا لا يمكن إلغاء أثر سلوك أهل الصفة في تحديد منهاج الحياة عند الصوفية في عصور لاحقة"([2]).

والذين يربطون التصوف بأهل الصفة فإنهم يقرنون التصوف بالمهاجرين والأنصار، فهذا رأي غير صحيح لا منطقيا ولا واقعيا ولا لغويا، لأن المنسوب إلى الصفة في علم الصرف (صفيّ) وليس (صوفيّ).

2_ الصوفة: وهم كل من ولي شيئاً من عمل البيت الحرام قبل الإسلام، وهم الصوفانة، ويُقال: "هو رجلُ جاهلي اسمه الغوث بن مُر، اصدّقت به أمه على الكعبة عبداً لها، وعلّقت برأسه صوفة" ([3])، وقيل: "هم قومُ كان الناس يعتقدون ولايتهم، فلم يكن الحجاج يرمون الحجار إلاّ بحضور رجل منهم، ليتقبل الله منهم"([4]).

3_ الصوف: نسبة إلى الصوف، ودلالة على لبس الصوف، ويقول أبو موسى الأشعري لابنه: " يا بُنيَّ لو رأيتنا ونحن مع نبينا – صلّى الله عليه وسلّم – إذا أصابتنا السماء وجد منّا ريح الضأن من لباسنا الصوف" ([5]).

وبهذا يتصل أهل الصفة بصوفة المتصلة بالضأن " وتشترك الصفة – في الاشتقاق – وصوفة في أن أفراد كلتا الطائفتين كانوا منقطعين إلى الله، وأنّه كان عليهم ما يطيعهم إلى

([1]) سورة الكهف، الآية 28.

([2]) عبد الحكيم حسّان: التصوّف في الشعر العربي نشأته وتطوّره ، مطبعة الرسالة، 1954، ص32.

([3]) عبد الرحمن بدوي: شهيدة الحُب الإلهي، مطبعة مصر، القاهرة، (د.ت) ص27.

([4]) عبد الرحمن البُرعي: الديوان، مطبعة الفجالة الحديثة، ط4، مصر، 1967، ص16.

([5]) أبوعبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، تح: نورالدين شريبة، مكتبة الخانجي، ط3، القاهرة،1986، ص41.

الهدي المسوق إلى الكعبة، وأن أرواحهم كانت في تصرف الله تعالى" ([1])، وعلى هذا كثير من علماء الصوفيّة.

4_ الصفاء والصفو: وهو "من صفاء القلوب ونقاء أسرارها، إلا أن الصوفيين ربطوا التصوف بصفاء القلب والنفس؛ لأن صفاء القلب لذكر الله تعالى هو سمو روحي عمل النبي – صلّى الله عليه وسلّم – على تعزيزه في قلوب أصحابه"([2]). والمتصوفة ليس لهم من شغل سوى تصفية قلوبهم من أدران الجسد وشهوات الحياة قصد تحقيق الصفو الروحاني، ولكن كلمة الصفاء أو الصفو تنسب إلى "صفويّ" وليس إلى "صوفي".

و"الصوفية هي حالة تُعبّر عن نزعة من العشق الإلهي، والتعلّق بالذات الإلهيّة ويسير المتصوف في مجموعة من الأحوال والمقامات حتى يصل إلى درجة الاتحاد بالذات الإلهية"([3]). وهذه التجارب الصوفية لا يُعبّر عنها بلغة عامة، وإنما يُعبّر عنها بلغة خاصة بالرمز، لذلك كثرت الرموز في الشعر الصوفي بخاصة، على أن أكثر هذه الرموز بشكل عام هي الرمز الغزلي والرمز الخمري ورموز الطبيعة. و"بما أن التجربة الصوفية هي تجربة تقوم بالبحث عن المطلق، لكي تُعبّر عن أعمق ما فيها، إلاّ لأنه يتعذر الدخول إلى عالم المعرفة الغيبي اعتماداً على ظاهر اللغة اللفظي؛ لذلك يتمثل في أن كل شيء فيها رمزاً، كل شيء في ذاته هو وشيء آخر معه. كما يُنسب الشعر الصوفي إلى طريقة من طُرق التدين الإسلامي تلك النزعة الروحية التي توهجت عن خاطر الإنسان منذ القدم" ([4]). وهذه النزعة إيثار وتضحية بالذات والشهوات، وإيثار لما يبقى على ما يفنى، تضحية بالعاجل وإيثار لأجل ومجاهدة للنفس. وهي عكوف وانقطاع عن العبادة، وزهد بالحياة الدُّنيا والابتعاد عن

([1]) عبد الرحمن عميرة: التصوّف الإسلامي منهجاً وأسلوباً، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د.ت)، ص82.

([2]) عبد الرازق الكاشاني: كشف الوجوه الغُر لمعاني نظم الدُّر، دار الكتب العلمية، لبنان، ط2، (د.ت)، ص34.

([3]) عبد الوهاب الشعراني: لطائف المنن، المطبعة الميمنية، مصر،ج2، ط1، 1357هـ، ص22 .

([4]) أبو العتاهية: الديوان، طبعة لويس شيخو، بيروت، 1927، ص16.

الناس، ففي هذا انقطاع عن الناس وترك الإنسان يعبد الله وحده. "والتصوف رؤية الكون بعين النقص، بل غضّ الطرف عن كل ناقص؛ ليشاهد من هو منزه عن كل نقص" ([1]).

وتشتق كلمة التصوف من فعل صوّف جعله صوفيا، وتصوّف صار صوفيا، أي تخلق بأخلاق الصوفية. "والصوفية فئة من المتعبدين، واحدهم الصوفي." ([2]) وقال ابن خلدون في كتابه (المقدمة): "قال القشيري رحمه الله ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس والظاهر أنه لقب ومن قال اشتقاقه من الصفاء أو من الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوي. قال: وكذلك من الصوف. قلت: والأظهر إن قيل بالاشتقاق إنه من الصوف وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف." ([3])

وتحيل الدلالات الاشتقاقية لكلمة التصوف على صوفيا، فكلمة صوفيا الدالة على الحكمة مستبعدة في هذا النطاق المعجمي، لأن كلمة صوفيا التي تحيل على العقل والمنطق تتناقض مع العرفان الروحاني والذوق الوجداني، كما أن التصوف بعيد عن كل اشتغال حسي وعقلي وذهني وأميل إلى الحدس العرفاني والتجربة الباطنية..

وهناك من ربط التسمية بزهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) وورع أصحابه رضوان الله عليهم، إذ كان النبي يلبس الصوف كما ورد في قول أنس فيما رواه ابن ماجة أن الرسول (صلى الله عليه وسلم): "**أكل خشنا ولبس خشنا، لبس الصوف واحتذى المخصوف**". بيد أن هذا ليس دليلا قاطعا على ارتباط التصوف بحياة النبي (صلى الله عليه وسلم) وتقشفه في الحياة وزهد صحابته، لأن الرسول (صلى الله عليه وسلم) كان يلبس الصوف وغير الصوف، وكان يدعو كذلك إلى الإقبال على الحياة والتزين بكل ما يحقق الجمال للإنسان

([1]) عدنان العوادي: الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد، دار الشؤون الثقافية، العراق،1967 ص56.

([2]) انظر: المنجد في اللغة والأعلام، دار الشرق، بيروت، لبنان، الطبعة38، 2000، ص441.

([3]) عبد الرحمان بن خلدون: المقدمة، دار القلم، بيروت، لبنان، ط4، 1980، ص467-468.

ويريحه نفسانيا وعضويا ويوفر له السعادة الدنيوية والأخروية، ويحث الناس كذلك على التمتع بالدنيا والتلذذ بمباهجها والتنعم بنعمها ولكن بدون إسراف ولا تبذير ولا خيلاء، وهذا الحكم ينطبق على حياة صحابته العدول على حد سواء.

وهناك من يقرن التصوف بلبس الصوف كما سلف، الذي كان علامة أيقونية بصرية تحيل على الممارسة العرفانية والتزهد في الحياة والتقشف في الدنيا والاعتكاف على العبادة والصلاة والدعاء.

وكثير من الصحابة كانوا يلبسون الصوف، فالحسن البصري يقول: "أدركت سبعين بدريا كان لباسهم الصوف"، ولكن ليس الصوف دائما يدل على التقوى والصلاح في الثقافة العربية الإسلامية، فقد كان الكثير من الناس يلبسون الصوف ليقال لهم بأنهم أتقياء ورعون، ولكنهم في الجوهر لا علاقة لهم بذلك. يقول الشاعر محمود الوراق([1]) في هؤلاء المتصوفة:

تصـــوف كـــي يقـــال لـــه أمـــين ... ومـــا يعنـــي التصـــوف والأمانـــة
ولـــم يـــرد الإلـــه بـــه ولكـــن ... أراد بـــه الطريـــق إلـــى الخيانـــة

ويبدو لنا أن ربط التصوف بالصوف ربط مقبول يستسيغه العقل والمنطق وتقبله القرائن التاريخية واللغوية، فحتى الرهبان النصرانيون الصوفيون كانوا يلبسون الصوف في أديرتهم وكنائسهم.

وعلى أي حال، لقد اشتقت كلمة (التصوف) من الصوف وهي أقرب دلالة اشتقاقية يقبلها العقل والمنطق. ويقول أحمد أمين في كتابه (ظهر الإسلام):" وقد اختلف الناس في نسبة الكلمة هل هي من الصفة، أو من الصفاء، أو من صوفيا وهي باليونانية بمعنى الحكمة. أو من الصوف والراجح أنها نسبة إلى الصوف لأنهم في أول أمرهم كانت هذه

([1]) شاعر عباسي مشهور من شعراء القرنيين 2و3هـ وقيل أنه كان مولى لبني زهرة وهو شاعر من بغداد له كتاب ديوان محمود الوراق شاعر الحكمة والموعظة. ينظر: مقدمة ديوان محمود الوراق شاعر الحكمة والموعظة، جمع ودراسة وتحقيق: وليد قصاب، ط1، 1991، ص1 وما بعدها.

الفرقة تلبس الصوف اخشيشانا وزهادة، كما نرجح أنها كانت ترتكن في أول أمرها على أساس إسلامي " ([1])

والدليل على ارتباط التصوف بالصوف قصة محمد بن واسع مع قتيبة بن مسلم الباهلي عامل خراسان، فقد دخل محمد على قتيبة وعليه مدرعة صوف خشنة وربما بالية فقال له قتيبة: " ما يدعوك على لباس هذه؟ فسكت، فقال له قتيبة فيما يشبه الغضب: أكلمك فلا تجيبني؟ فأجاب محمد في خشوع وهدوء: أكره أن أقول زهدا فأزكي نفسي، أو أقول فقرا فأشكو ربي". ([2])

وهذا يبين لنا مدى ارتباط التصوف بالصوف، وهذا هو نفس رأي ابن خلدون الذي قال: "قلت والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب على لبس الصوف." ([3])

وذهب بعض المستشرقين كـ: (نيكلسون([4]) nicholson وجيوم([5])geom ونولدكه([6]) noldeke) إلا أن النساك المسلمين الذين أخذوا لفظ المتصوفة اسما لهم إنما لبسوا الصوف محاكاة للرهبان المسيحيين.

([1])أحمد أمين: ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 5، 1969، مج 2، ص150.

([2]) أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد، دار الكتب العلمية، ط1، 1983، ص225- 226.

([3]) ابن خلدون: المقدمة، ص467.

([4]) رينولد ألين نيكلسون (1868-1945) مستشرق انجليزي درس العربية والفارسية وتخصص بالدراسات الصوفية وترجمة شعر التصوف. ينظر: الموسوعة العربية الميسرة، ج2، ص1868.

([5]) ألفريد جيوم مستشرق بريطاني ولد سنة 1888م وتوفي سنة 1966م له عدة مؤلفات: تراث الإسلام وأثر اليهودية في الإسلام واليهود والعرب. لا يؤمن برسالة محمد صلى الله عليه وسلم. ينظر: عبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، ص 590.

([6]) ثيودور نولدكه شيخ المستشرقين الألمان ولد سنة 1836م اتقن العربية والعبرية والسريالية وتوفي سنة 1930م له كتاب (تأريخ القرآن). ينظر: عبد الرحمان بدوي: موسوعة المستشرقين، ص 595.

ب- المفهوم الاصطلاحي للتصوف:

التصوف اصطلاحا رحلة روحانية تعتمد على التحلية والخلوة والتجلي الرباني أو اللقاء العرفاني المتوج بالوصال والكشف الإلهي. ويعني هذا أن المريد السالك كي يحقق مراده ألا وهو الوصول إلى الحضرة الربانية، عليه أن يتجرد من أوساخ الدنيا ويتوب إلى الله وأن يتطهر من كل أدران الجسد ويبتعد عن ملذات الدنيا ويترك جانبا شهوات الحياة ومتعها الزائفة الواهمة. وبعد ذلك يختلي بالله مدة طويلة، وبعد الاختلاء والمجاهدات الرياضية الوجدانية ينكشف له الوجه الرباني. ويعني هذا أن المريد كي يصبح قطبا أو شيخا أو يصل إلى المعشوق الرباني لابد أن يسافر في معراجه النوراني عبر مجموعة من المقامات المتدرجة والأحوال الموهوبة لكي يتحقق له الوصال والتجلي الرباني.

"والتصوف عبارة عن نزعة من النزعات الوجدانية ورغبة روحانية من مجموعة من الميولات الإنسانية تجاه حدث أو فعل أو شيء ما. ومن ثم، يمكن الحديث عن معتزلي صوفي وأشعري صوفي وفقيه صوفي ونصراني صوفي ومسيحي صوفي".([1])

ويعرف ابن خلدون التصوف بقوله هو: "العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة". ([2])

ومن هنا، فالتصوف عرفان وجداني وشوق ذوقي ومجاهدة ربانية تقوم على الزهد في الحياة وترك الدنيا الواهمة. و"يعرف رويم البغدادي التصوف بقوله: (التصوف مبني على خصال: التمسك بالفقر والافتقار، والتحقق بالبذل، وترك الغرض والاختيار)، وقال الكرخي: (التصوف هو الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق)، وقال الجنيد:(أن تكون مع

([1]) أحمد أمين: ظهر الإسلام، ص149.

([2]) ابن خلدون: المقدمة، ص467.

الله بلا علاقة)، وقال ذو النون المصري: (أن لا تملك شيئا ولا يملكك شيء)، وقيل للحصري: (من الصوفي عندك.؟ فقال: الذي لا تقله الأرض ولا تظلله السماء) ".([1])

ج – موضوعات التصوف:

يرى ابن خلدون في مقدمته أن التصوف ينحصر في أربعة أغراض أساسية:"

1. المجاهدات وما يحصل من الأذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصل تلك الأذواق التي تصير مقاما ويترقى منه إلى غيره،

2- الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل: الصفات الربانية والعرش والكرسي والملائكة والوحي والنبوة والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد وتركيب الأكوان في صدورها عن موجودها وتكونها،

3. التصرفات في العوالم والأكوان بأنواع الكرامات،

4. ألفاظ موهمة الظاهر صدرت من الكثير من أئمة القوم "يعبرون عنها في اصطلاحهم بالشطحات و تتشكل ظواهرها فمنكر ومحسن ومتأول". ([2])

ويعني هذا أن التصوف ينبني على أربعة مقومات جوهرية، وهي: المجاهدات، والتجليات الغيبية، والكرامات، والشطحات. وقد دافع ابن خلدون عن أصحاب المجاهدات والتجليات الغيبية والكرامات الخاصة بالمتصوفة والأولياء الصالحين وميزها عن المعجزات الخاصة بالأنبياء، كما اعتبر "صاحب الشطحات معذور، لأنه يكون في حالة سكر وانتشاء ذوقي لا يعي ما يقوله أو ما يردده من أقوال أو ألفاظ أو مرويات. " ([3])

([1]) أحمد أمين: ظهر الإسلام، ص152-153.

([2]) ابن خلدون: المقدمة، ص474.

([3]) ابن خلدون: المقدمة، ص474-475.

ويمكن القول بأن التصوف عبارة عن رحلة روحانية أو سفر معراجي له بداية ونهاية ووسط، فالبداية هي التطهير والهروب من الدنيا الزائفة، والوسط هي الخلوة والرياضة الروحية والمجاهدة الصوفية، أما النهاية فهي اللقاء والوصال اللدني.

د – مراحل التصوف الإسلامي:

1- المرحلة الأولى: (مرحلة الزهد):

في القرن الهجري الأول ومع بداية الدعوة الإسلامية ظهر الزهد ، وكان هذا السلوك يقوم على دعامتين أساسيتين، وهما:

1_ الزهادة في الدنيا والابتعاد عن ملذات الحياة الزائفة الواهمة، والإقبال على الآخرة الباقية الخالدة.

وهناك العديد من نصوص القرآن والحديث النبوي التي كانت تحث على الزهد والتقشف في الحياة والاستعداد للموت وترك الدنيا، لأنها دار غرور وزينة وخداع وخيلاء. يقول تعالى: ﴿**ألهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر**﴾ ([1])، ويقول أيضا: ﴿**والمال والبنون زينة الحياة الدنيا**﴾ ([2])، ويقول أيضا: ﴿**واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض**﴾ ([3]).

2_ حب الله بدون واسطة بشرية.

ومن الآيات الدالة على الحب الإلهي ما قاله تعالى: ﴿**والذين آمنوا أشد حبا لله**﴾ ([4])، وفي الحديث النبوي الشريف: "نعم العبد صهيب! لو لم يخف الله لم يعصه"، ﴿"**فسوف يأتي**

([1]) سورة التكاثر، الآية 01.

([2]) سورة الكهف، الآية 46.

([3]) سورة الكهف، الآية 45.

([4]) سورة البقرة، الآية 165

الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾ (1). ومن أهم الزهاد في القرن الأول الهجري الخلفاء الراشدون الأربعة رضوان الله عليهم الذين كانوا يقتدون بحياة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، والصحابة العدول والتابعون منهم أبو ذر الغفاري وسلمان الفارسي وصهيب الرومي وأبو الدرداء ورجال الصفة .

2- المرحلة الثانية: (مرحلة التصوف السني):

والتصوف السني هو ذلك التصوف الذي كان يمارسه مجموعة من الزهاد السنيين والذين كانوا يحترمون قواعد الشرع الإسلامي من قرآن وسنة وإجماع، وهم أهل وجدان وكشف عن صدق وإخلاص يبتعدون قدر الإمكان عن الشطحات الغريبة والقصص والكرامات البعيدة عن نطاق الحس والعقل والغيب.

ولم يظهر التصوف السني في العالم الإسلامي إلا في القرن الثاني الهجري وخاصة بعد الفتوحات الإسلامية وانتشار الرخاء والغنى والجاه في البيئة الإسلامية التي كثر فيه التمدين العمراني والحضاري، وشيدت فيها القصور والبساتين، وانتشر اللهو والمجون وكثر الطرب وازدهر شعر الخلاعة، فاختلط الناس بالحياة وأقبلوا على متع الدنيا وزينتها الزائفة. فظهر كثير من العلماء والأتقياء الذين يخافون الله ويطمعون في رحمته وغفرانه وتوبته النصوحة، فتركوا الدنيا وانعزلوا عن الناس والسلاطين وابتعدوا عن إغراءات الدنيا ومباهجها الفاتنة فاختاروا الخلوة الربانية وتمثلوا طريق الشرع الرباني وساروا على نهج الهدي النبوي وجعلوه مسلكا لهم في التعبد والمحاسبة والعبادة والاعتكاف.

ومن أهم كتب التجربة الصوفية وجامع نصوصها في هذه المرحلة نستحضر القشيري في رسالته والطوسي في كتابه اللمع، ويبقى الحارث المحاسبي هو العميد الأول للتصوف السني

(1) سورة المائدة، الآية 54 .

حسب محمد عابد الجابري، " لكونه لم ينحرف في عملية التأويل ولم يغال فيها كما فعل المتصوفة السنيون، زد على ذلك أنه وقف صامدا في وجه التشيع الباطني". ([1])

ومن أهم المتصوفة السنيين الذين يذكرهم التاريخ نجد: المحاسبي([2])، القشيري، الحسن البصري([3])، الغزالي، السراج الطوسي([4]). والجنيد([5]) وابن المبارك([6]) وعبد القادر الجيلاني([7]) وأحمد البدوي([8])

([1]) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1986، ص282.

([2]) هو الحارث بن أسد المحاسبي من العلماء بعلوم الظاهر والمعاملات والإشارات له التصانيف المشهورة منها (كتاب الرعاية لحقوق الله) من أهل البصرة توفي سنة 243هـ ببغداد. . ينظر: ابن كثير: البداية والنهاية، ج10، ص330.

([3]) الحسن البصري ولد سنة 21هـ. إمام وعالم من علماء أهل السنة والجماعة ولد في المدينة في خلافة عمر بن الخطاب. وهو من التابعين، كان فقيها عابدا وفصيحا وهو شيخ أهل البصرة، توفي سنة ١١٠هـ. ينظر: الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي: سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9، 1993، ج4، ص563–588.

([4]) أبو نصر السراج عبد الله بن علي الطوسي الزاهد شيخ الصوفية كان يلقب بطاووس الفقراء تنقل بين القاهرة وبغداد ودمشق والبصرة ونيسابور سالكا طريق القوم ناشرا لعلومهم توفي في رجب 378 هـ / 988م. ينظر: أبو نصر السراج عبدالله بن علي الطوسي: اللمع، تح: عبد الحليم محمود وعبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960، ص12.

([5]) أبو القاسم خزار كان أبوه يبيع الزجاج أصله من نهاوند تفقه على أبي ثور وكان يفتي في حلقته وهو من أئمة القوم مقبول على جميع الألسنة توفي سنة 297هـ يوم نيروز الخليفة. . ينظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج 8، ص460.

([6]) عبد الله بن المبارك ولد سنة 118هـ أخلد العلم عن التابعين عاش بين طلب العلم والغزو والتجارة توفي سنة 181هـ بالأنبار. ينظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج 8، ص 378–421.

([7]) هو عبد القادر بن موسى بن عبد الله بن يحي بن محمد صوفي تنتسب إليه الطريقة القادرية ولد سنة 470هـ دخل بغداد وأسس طريقته الصوفية فيها و توفي 561هـ. انظر: كحالة: معجم المؤلفين، ج5، ص307.

([8]) أحمد البدوي وهو أشهر الأولياء من آل بيت رسول الله ولد في عام 596 هـ بمدينة فاس بالمغرب والتي كانت تسمي مراكش وعاش حوالي 79سنةوعاصر من الحكام الملك الكامل والعادل والصالح أيوب وشجرة الدر والمعز أيبك والمنصور وقطز والظاهر بيبيرس وكان الظاهر بيبرس يحبه ويزوره ويعتقد في ولايته وبركته. وبعد هجرة أسرته أيام اضطهاد العباسين لآل البيت ثم هاجر إلى مكة حفظ البدوي القرآن وأجاد فن التجويد وأتقن علم القراءات واشتغل بالفقه علي مذهب الشافعي. أحب الفروسية والخيل والمنازلة وسماه فرسان مكة في وقتها أبو الفتيان بعد وفاة والده هجر الدنيا ولازم الصمت ولبس اللثامين واتخذ من جبل أبي قبيس خلوة له علي يد الشيخ بري أحد تلاميذ الشيخ أبي النعيم من أصحاب سيدي أحمد الرفاعي ورحل للعراق 633 هـ وقابله الرفاعي والجيلاني ويقولون انه كان لقاء باطنيا الأمر الذي أشار إلي درجته الروحية عارضين عليه مفاتيح الأقطار فقال قولته الشهيرة لا آخذ المفتاح إلا من حضرة الفتاح ثم عاد إلي مكة سنة 635هـ وانتقل السيد إلي جوار ربه في يوم الثلاثاء الثاني عشر من ربيع الأول سنة 675 هـ. ينظر: فاروق شوشة: أحلى عشرين قصيدة في الحب الإلهي، مطابع الشروق، القاهرة، ط1، 1991، ص121.

وأحمد الرفاعي([1]) ورابعة العدوية([2]) التي تقول في الحب الإلهي[من المتقارب]:

أحبـــك حبـــين: حـــب الهـــوى وحبـــــا لأنـــــك أهـــــل لـــــذاكا
فأمــا الــذي هــو حــب الهـوى فشــغل بــذكرك عمــن ســواكا
وأمـــا الـــذي أنـــت أهـــل لـــه فكشـفك لـي الحجـب حتـى أراكـا
فــلا الحمــد فـــي ذا ولا ذاك لـــي ولكــن لــك الحمــد فــي ذا وذاكــا

وإذا كان الحسن البصري معروفا بنزعة الخوف حتى قال معاصروه:" إنه كان دائما كأنه عائد من جنازة" ([3])، فإن رابعة العدوية معروفة بنزعة الحب. فلم تكره رابعة العدوية إبليس لكي لا تترك الكراهية في قلبها في موازاة مع صفة الحب، فمن أجل الحفاظ على حبها لله أحبت إبليس لكي تصفي قلبها من الحقد والكراهية على السواء. وقالت شعرا كثيرا في الحب الرباني منه هذان البيتان:

إنـــي جعلتــك فـــي الفــؤاد محــدثي وأبحــت جســمي مــن أراد جلوســي

([1]) الشيخ أحمد الرفاعي الكبير المشهور بعلمه الغزير وزهده وورعه وعبادته وتقواه هو أحد أولياء الله العارفين الذين أنعم الله عليهم بكثير من الكرامات المشهورة والمدون كثير منها في الكتب، ومن أشهر هذه الكرامات التي تكرم الله بها عليه وأعلاها شأنا تقبيله يد جده سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وقد تلقاها الناس خلفا عن سلف حتى بلغت مبلغ التواتر، ولا عبرة بعد ذلك بمن أنكرها وردها، هذا وقد ذكرها وأثبتها كثير من العلماء في كتبهم منهم " الحافظ السيوطي، والمحدث المناوي، والإمام الشعراني وغيرهم من العلماء، يقول الإمام عز الدين الفاروقي في كتابه " إرشاد المسلمين " وكان من أكابر العصر فيمن حضر الشيخ حياة بن قيس الحراني، والشيخ عدي بن مسافر، والشيخ عقيل المنبجي، وهؤلاء لبسوا خرقة السيد أحمد رضي الله عنه وعنهم في ذلك اليوم واندرجوا بسلك أتباعه، وكان فيمن حضر الشيخ أحمد الزاهر الأنصاري، والشيخ شرف الدين بن عبد السميع الهاشمي العباسي، وخلائق كلهم تبركوا وتشرفوا برؤيا اليد المحمدية ببركته رضي الله عنه، وبايعوه هم ومن حضر على المشيخة عليهم وعلى أتباعهم رحمهم الله . " وفاته رضي الله عنه : عندما بلغ الإمام أحمد السادسة والستين من عمره مرض بداء البطن (الإسهال الشديد) وبقي رضي الله عنه مريضا أكثر من شهر، وكان مع خطورة مرضه يتحمل الآلام الشديدة بدون تأوه أو شكوى، مستمرا وثابتا على تأدية الطاعات والعبادات التي اعتاد عليها بقدر استطاعته إلى أن وافته المنية يوم الخميس الثاني عشر من شهر جمادى الأولى عام 578 هجرية، ودفن في قبة جده لأمه الشيخ يحيى البخاري في بلدته أم عبيده. ينظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج 8، ص 425.

([2]) رابعة بنت اسماعيل العدوية زاهدة أخبارها في الصلاح والعبادة مشهورة معروفة توفيت سنة 135هـ /747م. ينظر: ابن خلكان(أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار، صادر، بيروت، ط 1، 1994، ج 2، ص 285.

([3]) أحمد أمين: ظهر الإسلام، ص150.

فالجســم منـــي للجلـــيس مـــؤانس   وحبيــب قلبـــي فـــي الفـؤاد أنيســـي

وقد روى القشيري في رسالته أن رابعة العدوية قالت في مناجاتها:" إلهي تحرق بالنار قلبا يحبك؟"، فهتف بها هاتف يقول: "ما كنا نفعل هذا، فلا تظنني بنا ظن السوء". ([1])

ومن أهم المتصوفة السنيين الآخرين الذين استحضروا الشرع الرباني في تجاربهم العرفانية نذكر: إبراهيم بن الأدهم ([2])وداود الطائي([3]) والفضيل بن عياض([4]) وشقيق البلخي([5]) وكلهم توفوا في القرن الثاني الهجري، ومعروف الكرخي([6]) (ت: 200هـ)، وابن سليمان الداراني([7]) (ت: 215 هـ). وسري السقطي([8]) (ت:253هـ) صاحب فكرة الحقائق الإلهية والتوحيد، والجنيد (ت: 297هـ) الذي يعد أول من صاغ المعاني الصوفية وكتب في شرحها، والغزالي في القرن الخامس الهجري الذي حاول التوفيق بين الشرع والتصوف وقام بعقد الصلة بين الخطاب الفقهي الذي كان يحارب المتصوفة والخطاب العرفاني الذي كان يؤمن بالباطن. وقد تجلى هذا التوفيق واضحا في كتابيه: (المنقذ من الضلال)، وكتابه: (إحياء في علوم الدين).

([1]) أحمد أمين: ظهر الإسلام، ص154.

([2]) إبراهيم بن منصور بن زيد بن جابر العجلي اشتغل بالزهد وأخباره فيه مشهورة توفي سنة 140هـ -752م. ينظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج1، ص31.

([3]) داود الطائي ولد في المدينة المنورة تحكم في علوم كثيرة فكثر أتباعه فاستدعاه الخليفة إلى بغداد وابتلي ثم مات وهو ساجد 165هـ هو أحد أصحاب الإمام أبي حنيفة. ينظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج 7، ص 423-425.

([4]) الفضيل بن عياض بن مسعود بن بشر التميمي خرساني ولد بسمرقند ونشأ ودرس بها توفي سنة 187هـ له حكم كثيرة مبثوثة في كتب التصوف. ينظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج 8، ص 423.

([5]) هو شقيق بن إبراهيم أبو علي الأزدي من أهل بلخ وهو من مشايخ خرسان صحب إبراهيم بن أخد عنه الطريقة. ينظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج 2، ص 475.

([6]) هو أبو محفوظ معروف بن فيروز وهو من جلة المشايخ والمذكورين بالورع والفتوة وكان أستاذ سري السقطي صحب داود الطائي. ينظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج 9، ص 340.

([7]) هو عبد الرحمان بن عطية وهو من أهل داريا قرية ضواحي دمشق توفي سنة 215هـ . ينظر: ابن كثير: البداية والنهاية، ج 10، ص 46.

([8]) هو سري بن مغلس السقطي صحب معروفا الكرخي وهو أول من تكلم في لسان التوحيد وحقائق الأحوال توفي سنة 251هـ له حكم كثيرة. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 9، ص 340.

ومن أهم قواعد التصوف السني التي يرتكز إليها احترام مبادئ القرآن والسنة والإجماع، وتطبيق شعائر الدين والسعي في الدنيا بحثا عن الرزق وتمجيد العمل والشغل، لأنه زاد الدنيا والآخرة، علاوة على احترام خصوصيات الشرع في تأويل الظاهر والباطن وعدم إظهار ذلك لعامة الناس. كما يبتعد هذا النوع من التصوف عن الشطحات الصوفية والكرامات الخارقة التي تخالف الشرع الرباني. ويعلي المتصوفة السنيون من قيمة الأنبياء بالمقارنة مع الأولياء والشيوخ والأقطاب.

ويمتح التصوف السني مبادئه وتعاليمه ومجاهداته الذوقية من المصادر الداخلية للفكر الإسلامي أي من القرآن والسنة.

3- المرحلة الثالثة: (مرحلة التصوف الفلسفي):

ظهر التصوف الفلسفي في العالم الإسلامي خلال القرن الثاني الهجري وإبان الدولة العباسية مع اختلاط مجموعة من الشعوب والأجناس مع العرب المسلمين (الفرس والهنود والروم)، وازدهار حركة الترجمة بتأسيس بيت الحكمة في عهد المأمون لنقل الفكر اليوناني، وانتشار المدارس الدينية والفلسفية في معظم أرجاء الخلافة الإسلامية، فساعد كل هذا في تلقيح التصوف الإسلامي بملامح خارجية أبعدته عن الصواب وجعلته فكرا منحرفا متأثرا بالأفكار الأجنبية الضالة كالغنوصية([1])

([1]) الغنوصية (أو العارفية أو العرفانية) هي مدرسة عقائدية أو فلسفية حلولية نشأت حوالي القرن الأول الميلادي، ويعتقد البعض أن لها جذورا وبدايات تعود إلى القرون الثلاث الأخيرة قبل الميلاد في المجتمع السكندري لتبرير انتشار الديانة المصرية القديمة في الإمبراطورية الرومانية بجانب الديانات المحلية. أخذت الغنوصية طورا جديدا لدى ظهور المسيحية لإثبات تواؤم المعتقدين. وكانت لا تتعارض مباشرة مع الديانات التوحيدية كالمسيحية واليهودية ولكنها تم مقاومتها وقمعها من قبل الكنيسة منذ فترة مبكرة.في 1945 ازداد النقاش لدى اكتشاف مخطوطات نجع حمادي المكتوب في القرن الخامس الميلادي والتي ما زالت المصدر الرئيسي والأكبر للغنوصية. ينظر: عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدرا سات والنشر، بيروت، ط1، 1992، ص 82.

والهرمسية([1]) وأفكار الشيعة والرافضة المبتدعين. وفي هذا يقول أحمد أمين: "ولكن لما فتحت الفتوح الإسلامية واختلطت الثقافات المختلفة وكانت تموج في المملكة الإسلامية الفلسفة اليونانية، وخاصة الأفلاطونية الحديثة والنصرانية والبوذية والزرادشتية([2])، وجدنا أن هذا الزهد وهذا الحب الإلهي يتفلسفان، وتتسرب إلى التصوف بعض تعليمات من كل هذا. فالفلسفة كانت منتشرة في الشرق منذ فتوح الإسكندر([3]). وكانت لها مدرسة في حران([4])

([1]) الهرمسية هي تقليد ديني وفلسفي مستقاة من كتاب منحول ينسب إلى هرمس(المثلث العظمة) والتي أثرت على التعاليم الباطنية الغربية بشكل كبير والتي تعتبر من أهم العوامل خلال عصري النهضة والإصلاح. يزعم هذا التقليد أنه مستقًى من لاهوت قديم، وهو المبدأ الذي يؤمن بوجود لاهوت واحد حقيقي أعطى للإنسان في الزمن الغابر ومنه تطورت بقية الأديان. معظم أهمية الهرمسية هي في تأثيرها الكبير في ظهور ونمو الفكر العلمي بين سنة 1300 و 1600 ب. م. فالأهمية التي أعطتها لفهم والتحكم بالطبيعة جعلت العلماء يهتمون بعالم السحر ومؤثراته مثل الخيمياء والتنجيم والتي اعتقد بالقدرة على إمتحان الطبيعة عن طريق التجارب. وبالتالي، فإن الكتابات حول هرمس جذبت اهتمام العلماء. ينظر: philosophique. dictionnaire Par voltaire. Imprimerie de cosse. Paris. 1838. P577

([2]) الزرادشتية ديانة قديمة أسسها زرادشت الفارسي الأصل الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد.يتمثل جوهر الزرادشتية في فكرة الصراع بين الخير والشر . وقد نادى زرادشت بالإيمان بأهورا مازدا زاعمًا أنه إله الحكمة الذي هو واحدٌ أزلي حكيم عدل وخير . واعتقد أن أنكرا مينو روح شريرة حاقدة ، وللقضاء على هذا الشر ، نادى أهورا مازدا على يازات ، وهي القوى الروحية الخيّرة التي هي من جنسه ، لمساعدته ، كما تساعد أنكرا مينو مجموعة من الشياطين. تزعم هذه الديانة أن أهورا مازدا قد خلق العالم الذي هو خير ، في سبع مراحل ، ولكن أنكرا مينو دخل فيه ليفسده . ومن ثم يتصارع الخير والشر في العالم . ويعتقد الزرادشتيون بانتصار الخير في النهاية.

ويعتقد الزرادشتيون أيضًا بالحياة الآخرة حيث تتحد الأرواح مع الأجساد ويقوم الناس للحساب . كما يزعمون بأن الجميع سيعبرون نهرًا من الحمم ، وفيه يهلك الأشرار وينتهي الشر من الوجود . أما المقسطون فينجون ، ويصب النهر الملتهب في جهنم فيطهره ، وتعود الأرض إلى حالتها الأولى الخيّرة ، ويؤسس أهورا مازدا مملكته الأرضية حيث يعيش الأخيار السعداء حياة سعيدة خالدة. ينظر: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني: الملل والنحل، تح: محمد سيد كيلاني، ج 1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص 236.

([3]) الاسكندر هو ابن فيلبوس الملك، سلمه أبوه إلى أرسطوطاليس ليعلمه فأقام عنده خمس سنوات يتعلم منه الحكمة، والأدب حتى بلغ أحسن المبالغ، وبعد وفاة أبيه استقل بأعباء الحكم، توفي برومية المدائن وضعوه في تابوت وحملوه إلى الاسكندرية وقد عاش اثنين وثلاثين عاما منها اثنتا عشرة سنة في الحكم. ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ص137.

([4]) حران مدينة قديمة مهمة في بلاد ما بين النهرين (جنوب تركيا حاليا) اشتهرت بالفلاسفة والعلماء. ينظر: المعجم العربي الأساسي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ص 30.

وهي التي تسمت بالصابئة([1]). وقد ترجموا كتبا يونانية كثيرة إلى السريالية ثم إلى العربية. كما كانت هناك فلسفة هندية وفارسية، وإن كانت فلسفتهم أقل انتشارا من الفلسفة اليونانية. وكانت للهند مدرسة في جنديسابور([2]) كانت تدرس فيها علوم اليونان والهند على السواء. كل هذه كانت تتسرب منها تعاليم إلى التصوف." ([3])

يتبن من خلال ما ذهب إليه أحمد أمين أن الفلسفة اليونانية والهندية لها جذور قديمة في الشرق، ولما اتصلت بالفلسفة الإسلامية حصل التأثير والتأثر فتسربت إلى الفكر الإسلامي لتقاربها منه، خصوصا بعض النظريات ثم يردف قائلا:

و"من أهم النظريات في التصوف الفلسفي نظرية الفناء في الله وهي نظرية أبي يزيد البسطامي الفارسي وتحيل على فكرة الاتصال بالله والتفكير فيه، وهذه الفكرة معروفة في الديانة البوذية باسم نرڤانا ([4])." ([5])

هـ - أبعاد التصوف الإسلامي:

([1]) الصابئة: الصبوة في مقابلة الحنيفية، وفي اللغة: صبأ الرجل إذا مال وزاغ ، فبحكم ميل هؤلاء عن سنن الحق وزيغهم عن نهج الأنبياء، قيل لهم الصابئة وهم يقولون الصبوة هي الانحلال عن قيد الرجال وإنما مدار مذهبهم على التعصب للروحانيين. ينظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ص5.

([2]) جنديسابور مدينة فارسية أسسها سابور الأول واشتهرت بمدرستها الطبية، فتحها المسلمون سنة سبعة عشر هجري في عهد عمر بن الخطاب. ينظر: المعجم العربي الأساسي: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تقديم: د. محي الدين صابر، توزيع لاروس، 1989،ص 2.

([3])أحمد أمين: ظهر الإسلام، ص155.

([4]) مفهوم النيرفانا في البوذية الجابينية هي حالة الخلو من المعاناة. تعتبر الـ (نيرفانا) هي حالة الانطفاء الكامل التي يصل إليها الإنسان بعد فترة طويلة من التأمل العميق، فلا يشعر بالمؤثرات الخارجية المحيطة به على الإطلاق، أي أنه يصبح منفصلا تماما بذهنه وجسده عن العالم الخارجي، والهدف من ذلك هو شحن طاقات الروح من أجل تحقيق النشوة والسعادة القصوى والقناعة وقتل الشهوات، ليبتعد الإنسان بهذه الحالة عن كل المشاعر السلبية من الاكتئاب والحزن والقلق وغيرها. ويصل الكهنة البوذيون والفقراء الهنود إلى حالة الـ (نيرفانا) بعد فترات طويلة جدا من التأمل العميق، إلا أن الأمر وبطبيعة الحال صعب جدا على عامة الناس، وكل ما ذكرناه واقعي تماما على الرغم مما يبدو عليه الأمر من مجرد فكرة فلسفية. وبقي أن نذكر أن أصل كلمة (نيرفانا) من لغة الهند الأدبية القديمة ويطلق عليها اسم (اللغة السنسكريتية). ينظر: مهرداد مهريت: فلسفة الشرق، مراجعة عبد الحميد عبد المنعم مدكور، ترجمة محمود علاوي، المشروع القومي للترجمة، ص 11.

([5]) أحمد أمين: ظهر الإسلام، ص155.

إذا كان الفقهاء يعتمدون على ظاهر النص وعلماء الكلام يستندون إلى الجدل الافتراضي والفلاسفة يعتمدون على العقل والمنطق أو البرهان الاستدلالي، فإن المتصوفة يعتمدون على الذوق والحدس والوجدان والقلب. أي إن لغتهم لغة باطنية تنفي الوساطة وترفض الحسية وتتجاوز نطاق الحس والعقل إلى ما هو غيبي وجداني وذوقي. ومن ثم، فاللغة قاصرة في ترجمة التجربة الصوفية، لذلك يلتجئ المتصوفة إلى مصطلحات رمزية لها سياقات خاصة، وهذه المصطلحات كثيرة يصعب حصرها استقيت من مجالات عدة، ومن هنا يمكن الحديث عن اللفظ المشترك داخل الحقل الصوفي. ومن هذه العلوم التي نهلت منها الكتابة أو الممارسة الصوفية نذكر: علوم الشريعة، وعلوم العقيدة، والآداب، وعلوم اللغة، والفلسفة، فضلا عن القرآن والسنة وعلم الحروف والكيمياء.

و"من مشاكل الاصطلاح الصوفي التعدد في الألفاظ والتعدد في المعاني والاختلاف بين الصوفية في معنى مفهوم ما، وهذا راجع لاختلاف التجربة الصوفية من تجربة إلى أخرى".([1])

وعليه، فهناك مجموعة من القضايا والإشكاليات التي يجب الوقوف عندها وهي: قضية العرفان وثنائية الظاهر والباطن وإشكالية التأويل، لأنها هي التي ستميز الخطاب الصوفي عن الخطاب الفلسفي والخطاب الفقهي. فهذا أبو نصر السراج الطوسي، وهو من أوائل المؤلفين في تاريخ التصوف في الإسلام، يعتبر المتصوفة من علماء الباطن وبالتالي، فالتصوف هو علم الباطن، بينما الفقه هو علم الظاهر، وفي هذا يقول في كتابه (اللمع): "إن العلم ظاهر وباطن. وهو علم الشريعة الذي يدل ويدعو إلى الأعمال الظاهرة والباطنة. والأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح وهي العبادات والأحكام. وأما الأعمال الباطنة فكأنها القلوب وهي المقامات والأحوال. ولكل عمل من هذه الأعمال الظاهرة والباطنة علم وفقه

([1]) محمد المصطفى عزام: المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، مطبعة نداكوم للصحافة والطباعة، ط1، 2000م، ص210.

وبيان وفهم وحقيقة ووجد. فإذا قلنا: علم الباطن أردنا بذلك علم أعمال الباطن التي هي الجارحة الباطنة وهي القلب، وأما إذا قلنا: علم الظاهر أشرنا إلى علم الأعمال الظاهرة التي هو الجوارح الظاهرة وهي الأعضاء، وقد قال تعالى: ﴿**وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة**﴾([1]). فالنعمة الظاهرة ما أنعم الله تعالى بها على الجوارح الظاهرة من فعل الطاعات، والنعمة الباطنة ما أنعم الله تعالى بها على القلب من هذه الحالات. ولا يستغني الظاهر عن الباطن ولا الباطن عن الظاهر، وقد قال الله عز وجل﴿ **ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم**﴾ ([2])، فالعلم المستنبط هو العلم الباطن وهو علم أهل التصوف لأن لهم مستنبطات من القرآن والحديث وغير ذلك. فالعلم ظاهر وباطن والقرآن ظاهر وباطن، وحديث رسول (صلى الله عليه وسلم) ظاهر وباطن والإسلام ظاهر وباطن"([3])

ومن هنا، فإن المتصوفة يتجاوزون الحس والظاهر إلى استكناه القلب واستنطاق مقاماته وأحواله لتأسيس تجربة روحانية وتأصيل حضرة ربانية قوامها العشق والمحبة والزهادة وتأويلها عرفانيا ولدنيا، بينما يكتفي الفقهاء وعموم الناس بظاهر النصوص وسياقاتها السطحية مخافة من التأويل وإثارة الفتنة في المجتمع.

و – مصادر التصوف الإسلامي:

يعود نشوء التصوف الإسلامي إلى نوعين من المصادر:

1_ **مصادر داخلية:** وتتمثل في القرآن الكريم والسنة والظروف السياسية والاجتماعية التي كانت مرت بها الأمة الإسلامية.

([1]) سورة لقمان، الآية 20.

([2]) سورة النساء، الآية 73

([3]) أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، مطبعة المثنى، بغداد، ودار الكتب الحديثة، القاهرة، 1960، ص43.

2_ **المصادر الخارجية:** وتتمثل في الفكر الغنوصي والهرمسية والأفلاطونية المحدثة والتشيع والفكر الباطني والتيارات الهندية والفارسية والمسيحية واليهودية.

إذا كان الزهد والتصوف الإسلامي السني لهما جذور داخلية بدون شك، فإن التصوف الفلسفي كما عند الحلاج وأبي يزيد البسطامي([1]) وابن عربي([2]) وابن سبعين، وابن الفارض([3]) والسهروردي وأبي الحسن الششتري على الرغم من طابعه السني والشرعي في الكثير من النصوص والمواقف فإن له جذورا خارجية، نظرا لتأثره بالفلسفة الأجنبية، كما يقول الدكتور عابد الجابري في كتابه(بنية العقل العربي): "وإنما ذكرنا الإسماعيلية هنا لأنه عنهم كان ابن عربي يأخذ مواد عرفانيته، ومن نفس النبع الذي غرفوا منه كان يستسقي الهرمسية."([4])

ويذهب ابن خلدون في كتابه (المقدمة) إلى أن المتصوفة المتأخرين قد تأثروا بالشيعة الغلاة والفكر الباطني المنحرف، يقول ابن خلدون في هذا الصدد:" إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة وملأوا الصحف منه مثل: الهروي في كتابه (المقامات) وله غيره وتبعهم ابن عربي وابن سبعين وتلميذهما عفيف الدين التلمساني وابن الفارض والنجم الإسرائيلي في قصائدهم وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضا بالحلول

([1]) أبو يزيد البسطامي ولد في طيفور من أصل فارسي إليه تنسب الطريقة المعروفة باسم الطيفورية توفي سنة 264هـ / 877م. ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، 1932، ص 36.

([2]) هو محي الدين بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي ولد في مرسيةسنة 560هـ وانتقل إلى اشبيلية ودرس بها ثم سافر إلى مصر ودمشق وبغداد وجاور مكة وتوفي بالشام سنة 636هـ. ينظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج 32، ص 4.

([3]) هو إمام المحبين وسلطان العاشقين هو أبو حفص عمر بن الفارض ولد في القاهرة سنة 576هـ /1180م من أسرة شامية درس الفقه والحديث وزار مكة ومكث فيها 15عاما عاد إلى مصر مفعما بالأشواق والوجد والهيام وكانت وفاته سنة 632هـ /1234م واشتهر شعره بالمعاني الرمزية. ينظر: الموسوعة العربية الميسرة، دار القلم، القاهرة، 1965، ص2.

([4]) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط11، 2010، ص311.

وإلهية الأئمة مذهبا لم يعرف لأولهم فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم". ([1]).

وتحيل نظرية الحلول ومحبة الله ولبس الصوف على العقيدة المسيحية، بينما تحيل فكرة الفناء على النرڤانا البوذية، وتشير أفكار ذي النون المصري إلى تصورات أفلوطين، وتختلط أفكار ابن عربي بأفكار الشيعة الباطنية والهرمسية الشرقية.

وقد دفعت الشطحات التي كان ينطق بها المتصوفة كثيرا من المستشرقين ليربطوا التصوف الإسلامي بمؤثرات خارجية هندوسية وبوذية وزرادشتية مثل شطحات أبي يزيد البسطامي الذي قال: "رفعني– الله– مرة فأقامني بين يديه وقال لي يا أبا يزيد: إن خلقي يحبون أن يروك. فقلت: زيني بوحدانيتك، وألبسني أنانيتك، وارفعني إلى أحديتك، حتى إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك، فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك". ومن ذلك أيضا قوله: "أول ما صرت إلى وحدانيته فصرت إلى وحدانيته فصرت طيرا جسمه من الأحدية وجناحاه من الديمومة، فلم أزل أطير في هواء الكيفية عشر سنين حتى صرت إلى هواء مثل ذلك مائة ألف مرة. فلم أزل أطير إلى أن صرت في ميدان الأزلية فرأيت فيها شجرة أحدية، ثم وصفت أرضها وأصلها وفرعها وأعضاءها وثمارها...فنظرت فعلمت أن هذا كله خدعة". ([2])

فهذه الشطحات كثيرة في متون العرفانيين أمثال: جلال الدين الرومي والسهروردي وابن عربي وأبي يزيد البسطامي والحلاج وابن الفارض وابن سبعين.

2– بجاية حاضرة للتصوف الإسلامي وأدبه.

بجاية اسم خالد في تاريخ المغرب العربي بشكل عام، والجزائر بشكل خاص, أقام فيها الفينيقيون والرومان والوندال والبيزنطيون خلال عصور غائرة في أعماق الماضي، وعرفها

([1]) ابن خلدون: المقدمة، ص473.

([2]) عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات،الكويت،ط3، 1976، ص28.

المسلمون حين أصبحت عاصمة للدولة الحمادية، إحدى كبريات الدول الإسلامية المؤثرة التي سادت الشمال الأفريقي فترة من الزمن.

فقد تمتعت (بجاية) في ظل الحماديين بسمعة وشهرة واسعة، استمدتها من معاهدها الثقافية المتعددة، وتجارتها الرائجة على الشاطئ الأفريقي، واستقبالها الفارين من محاكم التفتيش بالأندلس، كما اشتهرت بعد ذلك بقوتها البحرية التي دافعت بها عن شواطئ المغرب العربي كله، فساهمت من ثم في الحفاظ على الحضارية والهوية العربية الإسلامية للمنطقة وكان لعهود الازدهار الثقافي والانتعاش الفكري الذي شهدته بجاية لقرون عديدة أثر بالغ في أن تصبح قبلة العلماء وطالبي المعرفة، فخرجت العلماء، وأنجبت المفكرين والمبدعين رجالاً ونساء، ولم تفقد تلك الشهرة وذلك الدور إلا حين امتدت إليها أيدي المستعمرين فخربتها، ودمرت ماضيها الزاهر.

أ- النهضة الفكرية في بجاية:

بالرغم من كل ما عرف به أمراء الدولة الحمادية من بذخ وولع بالعمارة وبناء القصور إلا أنهم اشتهروا أيضاً باهتماماتهم الثقافية والعلمية، واستخدام الأدباء في دواوينهم الرسمية , وتقريبهم العلماء, وتفضلهم على من سواهم، والإغداق عليهم, وعقد المجالس العلمية للمناظرة, وتشجيع المبدعين والمفكرين, فنشطت حركة فكرية علمية وسعة، وبرزت بجاية كواحدة من الحواضر الإسلامية تضاهي بغداد والقاهرة والقيروان وغيرها.

والفضل في ذلك كله يعود إلى الأمراء الحماديين الذين جعلوا من قصورهم ساحات فكرية، يتنافس فيها أصحاب الإمكانات في مختلف أنواع العلوم النظرية والتجريبية، وقد برز من الحماديين بشكل خاص المنصور بن الناصر الذي بلغت بجاية في عهده درجة عالية في العلوم والفنون، إضافة إلى ما بلغته من ازدهار اقتصادي ورقي عمراني، فقد كان المنصور كاتباً وشاعراً، يتبارى في ذلك مع من اختصوا به.

ب- الهجرات العلمية إلى بجاية:

وصفت بجاية بأنها دار هجرة العلماء، وذلك راجع إلى هجرتين أساسيتين:

* **الهجرة الأولى** فهي هجرة رجال الفكر والأدب من قلعة بني حماد التي كانت دار علم وأدب ومعهداً لتحفيظ القرآن والحديث، وتعليم العربية.

* **الهجرة الثانية** فهي هجرة العلماء والمحدثين والأدباء من الأندلس فارين بدينهم من محاكم التفتيش، والاضطهاد الإسباني بعد سقوط دولة المسلمين هناك.

يضاف إلى ذلك هجرات العلماء من القيروان والقرويين وغيرهما من الحواضر الفكرية. فشهدت بذلك مرحلة من التلاقح الفكري والامتزاج الثقافي، جعلت منها مركز الإشعاع الفكري في المغرب الأوسط، إلى جانب تلمسان في الغرب وقسنطينة في الشرق.

ومما يؤكد أهمية بجاية والمكانة العلمية التي بلغتها في عهودها الزاهرة، اتجاه غير المسلمين إليها وطلبهم العلم في معاهدها، فقد تعلم الإيطاليون صنع الشمع من مصانعها، ونقلوه إلى بلادهم، ومنها إلى أوروبا، ولا يزال يسمى الشمع عندهم (بوجي) مأخوذاً عن اسم

بجاية([1]).

ج - بواكير التصوف في بجاية: أدبه وأعلامه:

لا يمكن تحديد البداية الحقيقية لظهور التصوف في بجاية، بل نستطيع تعميم الحكم على المغرب الأوسط كله . إذ تنقصنا الأدلة والبراهين الكافية على ذلك، يظهر من خلال النتف التي جمعت أن بجاية قد عرفت التصوف مبكرا، عن طريق علماء القلعة الذين انتقلوا

([1]) تنحدر تسمية بجاية من أصول أمازيغية قديمة، وقد اختلفت الآراء في معاني تسميتها وتنوعت، والأصح أنها سميت على اسم أول قبيلة نزلت بها وهي قبيلة بربرية تدعى بجاية أو بقاية وتنطق بالأمازيغية (بقايث) وسماها الفرنسيون بوجي bougie القريب صوتيا من لفظة بجاية ومعنى التسمية الفرنسية هو الشمعة ذلك لأن أهلها اشتهروا بصناعة الشموع ويقال للنور الذي سطع من حضارتها وعلم أبنائها. ينظر : المعجم العربي الأساسي: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تقديم: محي الدين صابر، توزيع لاروس، 1989، ص 13.

إليها بعد تمصير المدينة، وتخريب القلعة على يدي الأعراب، فنحن نعلم مدى تأثير يوسف بن محمد التوزري (ابن النحوي)([1]) على علماء القلعة، ونشره التصوف بها، وانتصاره لكتاب الإحياء، فلا يبعد أن يصل تأثيره مع القادمين إلى بجاية والتي وجدوا فيها الملاذ والمكان المفضل لنشر تعاليم المذهب الصوفي.

ولعل من أهم وأبرز عوامل انتشار التصوف هي البيئة العلمية، فقد ظهر التصوف وانتشر في بغداد على عهد بني العباس وأيام ازدهار الحضارة العباسية.

د_ معجم أعلام بجاية:

وهنا نجد أن المدينة بجاية قد عرفت نشاطا علميا وثقافيا كبيرا على يد جماعة كبيرة من العلماء، برزوا خصوصا في علوم الفقه والحديث واللغة العربية، واهتموا بها، ومن أقدم التراجم للعلماء الذين عرفتهم بجاية نجد:

([1]) هو يوسف بن محمد بن يوسف، أبو الفضل، عرف بابن النحوي التوزري نسبة إلى توزر مسقط رأسه في الجنوب التونس ولد سنة 1042 م وكانت توزر في عصره بها أعلام كثيرة مثل " عبد الله بن محمد الشقراطسي " الذي كان إماما في الحديث والعربية والفقه، أديبا شاعرا وهو من شيوخ ابن النحوي رحل أبو الفضل إلى ولاية صفاقس بالجنوب الشرقي التونسي للأخذ عن شيخ فقهاء عصره الشيخ " أبي الحسن اللخمي " فقرأ عليه كتاب " التبصرة " وروى عنه صحيح البخاري أخذ عن الإمام المازري فقرأ عليه أصول الفقه، وعلم الكلام وفي هذا الجو العلمي تنفس ابن النحوي وتأثر به فكان مثل شيخه اللخمي مائلا إلى الاجتهاد في الفقه، ومتمكن من أصول الدين والفقه مثل الإمام المازري، شاعرا وأديبا لغويا مثل شيخه الشقراطسي ولقد لقي ابن النحوي المتاعب والمقاومة من الفقهاء والرؤساء زمن استقراره بالمغرب الأقصى، وصودرت أمواله بسبب ميله إلى علم التصوف، وتدريسه لكتاب الإحياء لأبي حامد الغزالي، توفي سنة 513هـ.ينظر: حسين محمد مخلوف: شفاء الصدور الحرجة بشرح القصيدة المنفرجة، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، 2005. ص7.

– **محمد بن الحسين الميورقي**([1]). ويعتقد أنه أول من نشر التصوف ببجاية وهيأ الأرضية لمن سيأتي بعده من الصوفية والعلماء الأعلام الذين جعلوا من المدينة قطبا للتصوف ومركز إشعاع صوفي استمر لعشرات السنين.

وهناك عوامل عديدة أهلت بجاية لتكون منارة للتصوف، من هذه العوامل:

* الموقع الجغرافي على الطريق البحري الرابط بين مدن شرق الأندلس والمشرق العربي.

* توافد العلماء من الأندلس جراء الاضطهاد من جهة وطلبا للعلم من جهة أخرى.

* هجرة العديد من علماء قلعة بني حماد بعد سقوطها.

* غنى المنطقة وتعدد ثرواتها الاقتصادية.

* حسن معاملة أهلها للغرباء، ومنه مدح كثير من الصوفية لأهلها وذكر محاسنهم، من أنها مدينة تعين على طلب الحلال، وقد وصفوا بأنهم يعطفون على الفقراء ويعظمون العلماء ويحبون الأولياء ويؤمنون بكراماتهم.

* بعدها عن مراكز الحكم لبلاد المغرب العربي.

* توفر الأمن والاستقرار.

قد كان تأثير الإمام الغزالي بعيدا في العالم الإسلامي بشكل عام، وفي بلاد المغرب الإسلامي بشكل خاص، وارتبط ظهوره بدخول كتاب الإحياء إلى هذه المناطق، من أنصاره بالمغرب الأوسط: عبد السلام التونسي، محمد الهواري، محمد بن سعادة المرسي وابن

(1) وهو من علماء الأندلس الذين اشتهروا بالزهد والصلاح وكثرة المريدين والأتباع، وبلغوا درجة عليا من العلم فقد كان فقيها على المذهب الظاهري وعرف برواية الحديث الذي أخذه بالمشرق عن عبد الله البيضاوي وأبي نصر النهاوندي، وأبي بكر الطرطوشي، عاد بعدها إلى الأندلس ودرس في أماكن عدة بها. ثم بعد أن أمر الخليفة المرابطي علي بن تاشفين بإحضار ابن العريف وابن برجان والميورقي، وهو ما يدل على شهرتهم ومكانتهم التي صارت لهم بالأندلس، فر الميورقي إلى بجاية. ومنها إلى المشرق وقد اشتهر الميورقي بالزهد والصلاح، وكذا التصوف، وقد كان من أصدقاء ابن برجان وابن العريف، وما استدعاء الخليفة علي بن تاشفين له، إلا دليل على تصوفه وانتساب الكثير من المريدين له. ولكن لا ندري من أخذ عنه ببجاية بالضبط، فقد ذكر صاحب التكملة أنه أخذ عنه ببجاية سنة 537هـ، ولم يذكر علما معينا.

النحوي القلعي الذي عمل على نشر الفكر الغزالي في قلعة بني حماد التي كانت عاصمة الدولة الحمادية. آنذاك

فأصبح الفكر الغزالي أو التصوف السني على طريقة الغزالي من أكبر التيارات الصوفية في بلاد المغرب، وعرف الكثير من الأنصار والأتباع من العلماء والصوفية، وحتى من الفقهاء أنفسهم. منهم:

- **شخصية الميورقي:** والتي مرت معنا سيرته، فلا داعي لإعادة الحديث عنها. ثم يأتي: **عبد الحق بن عبد الرحمن الاشبيلي** ([1]).

([1]) الإمام الشيخ الفقيه الجليل، عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله بن حسين بن سعيد بن إبراهيم الأزدي، محدث فقيه، قاض مؤلف، من أهل اشبيلية، ولد سنة 510هـ باشبيلية، ونشأ بها وأخذ عن شيوخها ، ونزل بجاية سنة 550هـ، وأقام بها إلى وفاته سنة 582هـ. مال في هذه الفترة إلى التصوف والتدريس والخطابة بالجامع الأعظم، ولم يتول القضاء إلا في عهد بني غانية ولفترة قصيرة، وكان يبتعد عن المشاركة في الحياة السياسية وتولي المناصب الرسمية.عكف على نشر العلم وإفادة الطلاب،.اشتهر أيضا بالحديث وعلومه، حتى عده ابن عساكر من أكبر المحدثين المعاصرين له بالمغرب، ووصفه ابن فرحون بقوله:" كان حافظا عالما بالحديث وعلله عارفا بالرجال."أخذ عنه متصوفون ومحدثون كثيرون، أمثال: محمد بن عبد الله الأنصاري (ت: 621هـ)، ومحمد بن عبد الرحمن التجيبي (ت: 610هـ)، علي بن عتيق الأنصاري الطبيب الفقيه المتكلم (ت: 598هـ). له مؤلفات جليلة كثيرة ، ولم يصل إلينا أغلبها منها:كتاب العاقبة: في التصوف والزهد، ، أثر تأثيرا بعيدا في المتصوفة الذين جاءوا بعده، خاصة الشيخ عبد الرحمن الثعالبي في كتابه" العلوم الفاخرة في أمور الآخرة". كتاب الرقائق والأنيس. كتاب التوبة: في سفرين. كتاب فضل الحج والزيارة. كتاب الزهد .توفي ببجاية بعد محنة نالته من قبل الولاة في العشر الأواخر من ربيع الآخر سنة 582هـ- 1185م، وقبره خارج باب المرسى، وهو من المزارات المتبرك بها عند أهل بجاية، وقد ساهم عبد الحق الاشبيلي في دفع تيار التصوف السني بالمغرب العربي، وإذاعته ونشره بين طبقات العلماء ، رفقة جماعة من العلماء من أمثال: أبي حامد المسيلي وأبي مدين الغوث وأبي عبد الله محمد بن عمر القرشي، وذلك بتبني أفكار حجة الإسلام الإمام الغزالي ونشر علومه وكتبه كالإحياء والمقصد الأسنى وغيرها من المؤلفات. ينظر: الغبريني: عنوان الدراية، ص 41- 44.

محمد بن عبد الله القلعي(ابن الخراط)([1]).

الحسن بن علي المسيلي([2]).

([1]) أبو عبد الله، والمعروف بـ"ابن الخراط"، أحد شيوخ الشيخ أبي زكريا الزواوي البجائي. وهو من العلماء الذين تكونوا بقلعة بني حماد ونشروا علومهم بها، ثم انتقل إلى بجاية. أخذ بالقلعة عن مشايخها منهم: الأستاذ علي بن محمد بن عثمان التميمي، والأستاذ علي بن شكر القلعي، وأخذ عن الخطيب المقرئ النحوي محمد بن عبد العزيز بن محمد المعروف بـ"بن عفراء" والفقيه الزاهد محمد بن عبد المعطي المعروف بـ"ابن الرمّاح"وغيرهم.

اشتهر بتدريس الفقه، النحو، الحديث والقراءات وهي العلوم التي عرفت مكانة كبرى في بجاية. كما اشتهر بزهده وصلاحه وتقواه، وكان الناس يتبركون به ويعتقدون فيه الصلاح والولاية،. وهو ما يشير إليه الورتيلاني في رحلته، أو ما نجده في كتابات الشيخ محمد بن عبد الرحمن الأزهري، ويبدو أن مرجعها إلى الشيخ ابن الخراط.

لا نعرف الكثير عن آرائه، إلا أننا نستطيع أن ندرجها ضمن التيار السني، باعتباره من شيوخ الزواوي، وأنه أعطى صورة عن التصوف السني أمكن بعد ذلك إتباعها، وتعميقها على يد أتباعه ومريديه. ينظر: عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام إلى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1983، ص131.

([2]) الحسن بن علي المسيلي، أحد دعائم مدرسة بجاية في التصوف، ومن أوائل الصوفية بالجزائر، وهو الفقيه الصوفي أبو علي حسن بن علي بن محمد المسيلي المعروف بـ(أبي حامد الصغير)، كما يعرف بـ"القاضي المسيلي"، تمييزا له عن القاضي الأصولي والقاضي الأزدي (أبو محمد عبد الحق الاشبيلي).أصله من مدينة المسيلة، ويحتمل أنه أخذ عن علماء القلعة، ثم انتصب للتدريس ببجاية، لأننا نجده يقول:" أدركت ببجاية تسعين مفتيا ما منهم يعرف الحسن بن علي المسيلي من يكون"، فيظهر أنه دخل بجاية عالما وفقيها، ولم يكن معروفا بها. حلاه الغبريني بقوله:" جمع بين العلم والعمل والورع والتصوف، وبين علمي الظاهر والباطن".

ووقف الحسن في مواجهة التيار الفقهي المرابطي الذي يدعو إلى إنكار القياس، وألف كتبه في هذا الإطار، التذكرة في علم أصول الدين، ففي عهد المرابطين فرضوا تدريس فروع مذهب مالك ومنعوا تدريس الأصول، فأهمل تفسير القرآن الكريم ودراسة الحديث، لذا وصف عبد الحميد حاجيات هذه الفترة من حكم المرابطين " طور منابذة الرأي والعقل."

ولما حل الشيخ أبي مدين ببجاية وشرع في تدريس أبنائها، ولم يكن قد اشتهر وعرف، سمع عنه المسيلي أنه يأتي من العلم بفنون وأنه اطلع على السر المكنون، فقرر رفقة زميله الشيخ عبد الحق الاشبيلي . وقد كانا يمثلان مرجعية أهل المدينة العلمية، قررا زيارة الشيخ أبي مدين فلما اجتمعا به أقرا له بالسبق في الطريق وشهدا له بالعلم والصدق والولاية.

ساهم المسيلي في نشر التصوف بوسيلتين أساسيتين هما:

1. التعليم
2. التأليف

توفي ببجاية بعد سنة 580هـ- 1185م، وقبره بباب "امسيون" بالمقبرة التي تقابل الخارج من الباب، والدعاء عنده مستجاب كما جاء عند الغبريني. ينظر: الغبريني: عنوان الدراية، ص33- 37.

- **عبد الكريم بن عبد الملك القلعي (ابن يبكى)([1]).**
- **العربي أبو عبد الله البجائي([2]).**
- **شعيب بن الحسين التلمساني (أبو مدين الغوث).**
- **يحي بن حسن الحسناوي الزواوي(أبو زكريا)([3]).**
- **أبو الربيع سليمان بن حبوش الحسناوي([4])**

([1]) عبد الكريم بن عبد الملك بن عبد الله بن الطيب الأزدي القلعي البجاوي، أبو محمد، الشيخ الفقيه العالم الصوفي عرف بـ"ابن يبكى." من أهل قلعة بني حماد، وصاحب الرباط المعروف بـ"رابطة ابن يبكى"، داخل باب أمسيون من أعلى سند بجاية، وهو الموقف لأوقافها المعروفة الآن بها. كان من جملة أهل العلم، ، وكان معروفا عند الخلفاء من بني عبد المؤمن، وكانت له رفعة في العلم والدين ، وإليه يرجع في الفتيا ،. أسس رابطته الشهيرة ببجاية والتي أوقف عليها أموالا طائلة تنفق في سبيل الله، وهي الظاهرة التي بدأت بالانتشار فنجد رابطة ابن يبكى، ورابطة الزواوي. ينظر: الغبريني: عنوان الدراية، ص213.

([2]) الذي عاش في أواخر القرن 06هـ، عرف بصلاحه وفضله، وكثرة عبادته، وأنه من أولياء الله المقربين، واحتل أهمية كبرى في تاريخ المدينة، لدرجة أن الشيخ أبي زكريا الزواوي لما أراد أن يبني زاويته اختار لها جوار ضريح الشيخ العربي البجائي، لا تسعفنا المصادر بالكثير من المعلومات عنه، إلا ما ذكره الشيخ الأكبر بن عربي عنه: "هو من الأميين كشيبان الراعي، وكان مخفيا لأمره مستترا بصورة البله مدة دهره"، أورد له الغبريني مجموعة من كراماته، دلت على اعتقاد الناس فيه، وانتشار مبدأ الكرامة لدى الأوساط البجائية.

وقد كان وقبره عند مسجد الشيخ أبي زكريا الزواوي، بخارج باب المرسى. ينظر: الغبريني، عنوان الدراية، ص49-51.

([3]) لعل من أبرز رجالات التصوف السني وأعلامه هو الشيخ أبو زكريا يحي بن أبي علي المشتهر بالزواوي، اشتهر بعلمه وصلاحه وزهده وتقواه، كان معاصرا للشيخ أبي مدين ومن أصدقائه المقربين، وان اختلفا في طريقة الوعظ والإرشاد، فقد كان الشيخ الزواوي ممن غلب عليه الخوف.

من أهل أمسيون، خارج مدينة بجاية. قرأ أول أمره بقلعة بني حماد على يد الشيخ الصالح أبي عبد الله بن الخراط وغيره، ثم ارتحل إلى المشرق، فلقي الفضلاء والأخيار والمشايخ من الفقهاء والمتصوفة وأهل الطريق.

ساهم مساهمة فعالة في نشر التصوف في الجزائر وذلك بتدريسه وبناء الزوايا، وتعتبر زاويته من أقدم الزوايا التي عرفها المغرب الأوسط، والتي تحدث عنها الغبريني في غير ما موضع. توفي بعد صلاة العصر من يوم الجمعة الرابع عشر من شهر رمضان من عام أحد عشر وستمائة(611هـ- 1214م)، وتوفي في هذا اليوم فجأة من غير تقدم مرض. ودفن بزاويته ببجاية. ويعرف عند سكان بجاية بـ"أبي قبرين"، وهم يذكرون أنه مدفون أيضا عند شاطئ البحر حيث معمل الجير ببجاية. ينظر: الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، ص60.

([4]) مؤسس الزاوية الحسناوية ببجاية خلال النصف الأول من القرن السابع الهجري، والتي كانت منارة يتلقى فيها المريدون التصوف على مذهب أبي مدين، وكانت تتبع الطريقة الماجرية بآسفي وتؤدي إليها الزكاة، وقصدها العلماء من المغرب لتدريس التصوف بها. فكانت همزة وصل بين بجاية وفاس. ينظر: الغبريني. عنوان الدراية، ص 279.

- **قاسم بن محمد القرشي البجائي[1]:**
- **عبد الحق بن ربيع البجائي[2]:**

([1]) الشيخ الفقيه المنقطع، الصالح الزاهد الورع المتعبد، مستجاب الدعوة، أبو الفضل قاسم بن محمد القرشي القرطبي. ولد بقرطبة ونشأ بها، حبب إليه العمل الصالح وبغضت له الدنيا، فخرج من بلده دون العشرة أعوام، مهاجرا إلى الله مقبلا على العبادة، بعد أن ترك مالا وعقارا، وقصد نحو الشيخ أبي أحمد . وكان من أولياء الله الصالحين، ومن عباده المتقين . فظهرت عليه الكرامات، وفاضت عليه ينابيع الخيرات.

قال أبو العباس الخطيب:" حضرنا مع الشيخ بوادي بجاية في بعض الجنات، فتكلم كثيرا، إلى أن أخذ في شرح أقوال الشيوخ أن العارف فوق ما يقول، وأن العالم دون ما يقول، فخطر ببالي أنه من خواص العارفين، فالتفت إليَّ وقصدني بنظره وهو يبتسم فقال: نعم يا أحمد هو كما قلت ونويت." كان يقول:" الموت للعارفين مشاهدة واضحة للحق، وسبب للقاء وشيء يوصل للمحبوب، وأن المعرفة تنقلب مشاهدة يوم القيامة.".

وذكر معاوية الزواوي . وهو من خدامه . قال:" جئت يوما لأراه، فلما وقفت عند باب الزاوية، أصابتني هيبة، وسمعت كلاما بداخلها ومذاكرة، فتأدبت ووقفت، ثم بعد ساعة سكنت الأصوات، فلما أردت الاستئذان عليه قال: ادخل يا معاوية، فمسست الباب فوجدته مفتوحا ودخلت عليه وسلمت، ونظرت فلم أر أحدا، فتعجبت من ذلك وجلست، فرأيت شيئا من خبز وتين، فنظر إليَّ وتبسم وقال لي: كل من هذا فإنه بقية قوم صالحين".

وقال الشيخ أبو زكريا بن محجوبة: "قال لي الفقيه أبو الحسن بن أبي نصر: لقد طالعت كثيرا من مقامات الأكابر وتعرفت على أحوالهم، فرأيت الشيخ أبا الفضل نفع الله به جامعا لذلك كله وزيادة عليه، ولكنه لم يكن للناس بصيرة يعرفونه بها، ولا بواطن فتعقل عنه، فأخفى الله أحواله وكراماته على أهل وقته غيرة منه عليه ونفع به".

توفي ضحى الاثنين 12 ربيع الأول لسنة اثنين وستين وستمائة (662 هـ- 1264م) ببجاية، وقبره قريب من قبر الشيخ أبي زكريا الزواوي. ينظر: الغبريني، عنوان الدراية، ص174- 177.

([2]) الشيخ الفقيه العالم المحصل الصوفي المجتهد المحقق: أبو محمد عبد الحق بن ربيع بن أحمد بن عمير الأنصاري، أصله من "أبدة" بالأندلس، وجده عمير ولد ببجاية، وقرأ بها، كان رحمه الله روح بلده ومصره، ، برز في عدة علوم....منها التصوف. أخذ عن الشيخ أبي الحسن الحرالي، وقد نظم في مدة قراءته عليه القصيدة الصوفية وكانت من 500 بيت منها:

سفرت على وجه الجميل فأسفرا   وبدا هلال الحسن منها مقمرا
ودنت مكاشفة القلوب بأسرها   وسقت شراب الأنس منها كوثرا
ورأيتها في كل شيء أبصرت   عيناي حتى عددت كلي مبصرا

تولى كتابة الوثائق ، ناب عن القضاة في الأحكام ، وعرض عليه قضاء بجاية فامتنع منه، ووصل إليه كتاب المستنصر بقضاء قسنطينة. فاعتذر ، كان له باطن سليم:" والله ما بات قط في نفسي شر لمسلم". أثنى عليه ابن سبعين في كتبه كثيرا ومدحه.وقال عنه الغبريني:"سمعت كثيرا من أهل العلم يثنون عليه ويقولون: أنه لم يكن بمغربنا الأوسط مثله."

توفي رحمه الله في 28 ربيع الأول 675 هـ، ببجاية ودفن خارج باب المرسى،. ينظر: الغبريني، عنوان الدراية، ص57- 61.

- **علي بن محمد الزواوي**[1]

هـ_ موازنة بين مدرستين، (المدرسة السلوكية والمدرسة الفلسفية):

يعرف التصوف الفلسفي بأنه هو الذي امتزجت فيه الأذواق الصوفية بالنظر العقلي باستخدام مصطلحات معينة خاصة بهم تضرب بجذورها إلى مصادر مختلفة.

فهو التصوف الذي استحدث اتجاهات ونظريات فلسفية جديدة لم تكن معروفة في التصوف السني وذلك تحت تأثير المصادر الأجنبية، فهو تصوف مبني على النظر والتأمل والبحث والفلسفة.

ولعل من أهم الموضوعات التي اشتغل بها التصوف الفلسفي:

. الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب.

. التصرفات في العالم والأكوان بأنواع الخوارق والكرامات.

. الشطحات، وهي الألفاظ الموهمة للظاهر.

. الحقائق العلوية، مثل العرش والكرسي، الروح، النبوة، ترتيب الأكوان.

ويرى ابن خلدون أن طريقة التصوف الفلسفي مشوبة بالبدع وهي طريقة قوم من المتأخرين كابن عربي وابن سبعين. وأبرز ممثلي هذا التصوف: الحلاج، ابن عربي، السهروردي المقتول. وقد حاول الباحثون التفرقة بين التصوف السني والفلسفي وحددوهما فيما يلي:

---

(1) الشيخ العابد الزاهد الولي المتقي، أبو الحسن علي بن محمد الزواوي اليتورغي، من جملة الأعيان المتقين، له عبادة وديانة وصلاح وانقطاع وزهد وولاية. وكانت له كرامات ظاهرة متواترة، كان على سنن السلف الصالح ليس عنده من التحريف ولا من التبديل ولا من خزعبلات المتلبسين شيء. أخذ عنه الغبريني صاحب عنوان الدراية. ينظر: الغبريني، عنوان الدراية، ص125-126.

تصوف الفلاسفة نظري مبني على النظر الفكري قبل كل شيء أما العمل فيأتي في الدرجة الثانية ومهمته محدودة للغاية.

أما التصوف السني فيجعل تحقيق الغاية مرتبطا بإتباع السلوك والالتزام بالطريقة التي هي عبارة عن القواعد والرسوم. وجعلوا انكشاف الحقائق ثمرة الزهد والمجاهدة وإتباع السنة وليس التأمل والنظر. تبعا لاختلاف الوسيلة اختلفت المقامات المؤدية إلى الغاية عند كل فئة.

عند الفلاسفة تبدأ بإرادة اختيارية تصحبها رغبة حقيقية للتشبه بعالم العقول المفارقة والتي هي إدراك مستمر وتأمل مستمر.

أما عند التصوف السني: فمقامات الوصول لها صبغة سلوكية ويتم التدرج في مراتبها تحت إشراف شيخ محنك خبير بمسالك الطريق.

اختلاف مفهوم الوصول عند الفريقين: الاتصال عند الفلاسفة مجرد سمو إلى العالم العلوي وارتباط بين الإنسان والعقل الفعال.

أما عند التصوف السني فإنه يتخذ صورة عيان ومشاهدة وفقا لإرادة الإنسان في إرادة الله. وينبغي عدم الخلط في هذا المجال بين الوحدة الشهودية لمتصوفة أهل السنة وبين نظريات وحدة الوجود التي نادى بها ابن عربي وأتباعه.

و – نشأة وتطور الأدب الصوفي في بجاية :

تقول الدكتورة نور الهدى الكتاني في كتابها الأدب الصوفي:

" الأدب الصوفي هو الأدب الذي أنتجه الزهاد والصوفية بمختلف اتجاهاتها السنية والفلسفية ويكون إما قصائد منظمة أم نثرا فنيا راقي البيان ويشتمل على عدة أغراض هي: المدائح النبوية – رسائل الشوق إلى الأماكن المقدسة – الأحزاب والأوراد – قصائد التوسل

– القصائد الحكمية – الرسائل الصوفية (المكاتبات السنية) – الحكايات الكرمية – شعر الزهد – شعر التصوف "([1])

وبعد القرن الثاني الهجري بدأت حركة الزهد في النمو والاتساع أدى دلك إلى شيوع الروح الدينية في الأوساط الاجتماعية غير أننا لا نلمح في هدا الوقت تطورا لشعر الزهد إلى تصوف حتى نهاية القرن الخامس الهجري. في حين أن المشرق العربي بدأ يشهد نماء هدا النوع من الفكر والشعر وتم وضع قواعد للسلوك الصوفي فجعل القشيري طريقة الصوفية مقابلة لطريقة أرباب العقل والفكر.

وكان الأدب الزهدي أيضا قد سبق الأدب الصوفي من حيث الظهور وتعدد الأغراض." فقد برزت خيوطه الأولى في قصائد الشاعر بكر بن حماد بن سمك بن إسماعيل الزناتي التهرتي (ت: 295 ه) الذي تأثر في رحلاته إلى المشرق ورحلاته المتكررة إلى أفريقية (تونس) بشعرائها وعلمائها وصوفييها"([2]).

و"من أبرزهم بالقيروان الزاهد الفقيه سحنون بن حبيب التنوخي (ت: 240 ه) الدي كان منهجه قائما على الزهد في الدنيا والتعبد وفق الشريعة"([3]) لذا كانت أشعاره تتمحور حول محاسبة النفس والتذكير بالموت كقوله"([4]):

لقد جمحت نفسي فصدت وأعرضت وقد مرقت نفسي وطال مروقه
فيا أسفي من جنح ليل يقودها وضوء نهار لا يزال يســوقه
إلى مشهد لا بد لـي من شهوده وجرع الموت سوف أذوقـــه

([1]) نور الهدى الشريف الكتاني: الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عصر الموحدين، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد الخامس، المغرب،2001، ص19.

([2]) الطاهر بونابي: التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 الهجريين – 12 و13 الميلاديين، دار الهدى، عين مليلة 2004، ص20.

([3]) أبو عبيد الله البكري: المغرب في ذكر بلاد إفريقية، نشر مكتبة المثنى، بغداد، (د. ت)، ص 68.

([4]) محمد بن محمد بن عمر بن علي بن سالم مخلوف التونسي المالكي: شجرة النور الزكية في طبقات علماء المالكية، طبع في المطبعة السلفية ومكتبتها ، القاهرة ، 1349 هـ، ص 72.

ستأكلها الديدان في باطن الثرى ويذهب عنها طيبها وخلوقه

وكذلك أشعاره في الزهد والتذكير بالموت قوله([1]):

المـــوت أجحف بالدنيا فخربها وفعلنا فعــــل قوم يموتون

فالآن فابكوا فقد حــق البكاء لكم فالحاملون لعــــرش الله باكون

ماذا عسى تنفع الدنيا مجمعها لو كان جمـــع فيها كنز قارون

وفي ذات السياق ظهرت مناهج زهدية متفرقة ارتبط أصحابها في علاقاتهم الأدبية بحواضر العالم الإسلامي "فبينما ارتبط أبو محمد بن عبد الله التاهرتي (ت: 313 هـ) برباط سوسة واختص بفلسفة زهدية فكرتها المحبة والشوق"([2]) و"وثق أحمد بن مخلوف المسيلي المعروف بالخياط (ت: 393 هـ) وعبد الله بن زياد الله الطبني (ت: 410 هـ) صلتهما بقرطبة فالتزم الأول منهجه العملي القائم على المرابطة"([3]) واختص الثاني في أدب التنسك في حين وسع أبو القاسم عبد الرحمان الهمذاني المعروف بالخراز (ت: 411 هـ)"([4]) من علاقاته بحكم رحلته العلمية التي استغرقت عشرين سنة وشملت بيئات الزهد والتصوف كالبصرة وبغداد والحجاز ومصر وخرسان ونيسابور ثم الأندلس صنع من خلالها طريقة

([1]) سليمان بن عبد الله الباروني: الأزهار الرياضة في أئمة وملوك الإباضية. القسم الأول، مطبعة الأزهار البارونية،(د.ت)، ص 72. وبكر بن حماد التاهرتي: الدر الوقاد، تقديم وجمع وشرح: محمد بن رمضان شاوش، طبع بالمطبعة العلوية، ط1، مستغانم، الجزائر، 1966 ، ص78.

([2]) أبو عبد الله بن محمد المالكي: رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم، تح: البشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، ج 2، ص 182.

([3]) أبو الفضل عياض: ترتيب المدارك، ج 4، ص 628.

([4]) المالكي: رياض النفوس، ج 2، ص 182.

زهدية جمع فيها بين الالتزام بالسنة النبوية والانقباض والعلم"([1]) والورع والسخاء والمروءة"([2]).

وكذلك استفاد أحمد بن واضح من رحلاته إلى المشرق في القرن الخامس الهجري تعكسها تلك المناظرات التي خاضها مع فقهاء بجاية والتي تمثل أحد أوجه الجدال بين الفقه وأدب الزهد"([3]).

وفي المقابل "تلقى أدب الزهد بالمغرب الأوسط جرعة قوية على يد النزلاء من الزهاد الأندلسيين ب(بونة) حيث أطر أبو عبد الملك مروان بن محمد الأندلسي (ت: 440 هـ) نشاطه الزهدي بتأسيسه لرباط درس فيه العلم وصنف فيه المصنفات"([4]) "بينما اقتصر الزاهد علي بن محمد التدميري (ت: 347 هـ) على التأليف في الفقه وأدب الزهد"([5]) وحتى نهاية النصف الأول من القرن الخامس الهجري كان أدب الزهد بالمغرب الأوسط يستمد أفكاره ومواضيعه من أدب الزهد والتصوف الذي عرفته مدينة القيروان قبل خرابها من طرف القبائل الهلالية سنة 449 هـ وكذلك من قرطبة والبصرة وبغداد والحجاز وقد نتج عن هذا الارتباط ظهور على المستوى العملي تيارين زهديين يعتمد الأول منهج المجاهدة العملية من خلال المرابطة في الثغور والسواحل لحراستها من الخطر المسيحي وتيار ثاني التزم أصحابه الزهد في الدنيا والاعتكاف على المجاهدات والمكابدة على نشر العلم الذي يعد أدب الزهد أحد محاوره الرئيسة.

([1]) أبو الفضل عياض: ترتيب المدارك، ص 690.

([2]) أبو الفضل عياض: ترتيب المدارك، ص 533.

([3]) أبو الفضل عياض: ترتيب المدارك، ص 445 – 446.

([4]) أبو الفضل عياض: ترتيب المدارك، ص 710.

([5]) المالكي: رياض النفوس ، ج 3، ص 354 – 355.

ز – مصادر الأدب الصوفي:

يقول ابن الزيات التادلي في التشوف إلى رجال التصوف:

"الثابت من الناحية التاريخية أن أدب الزهد إلى غاية نهاية النصف الأول من القرن السادس الهجري لم يكن يرقى في نصوصه المنظومة والنثرية إلى مستوى يسمح بإدراجه ضمن أدب التصوف إلا بعد أن شهد المغرب الأوسط خلال النصف الثاني من نفس القرن دخول مجموعة من المصنفات الصوفية المشرقية والأندلسية والمغربية في فترات زمنية يصعب ضبطها ضبطا دقيقا مع فقهاء والعلماء العائدين من المشرق أو بواسطة صوفية المغربين الأدنى والأقصى الذين استقر بهم المقام بحواضر المغرب الأوسط"([1]) "أو مع الأندلسيين المهاجرين إلى بجاية وتلمسان بقصد تجديد أنفاس الرحلة ذهابا وإيابا أو بغرض الاستقرار وكان لهؤلاء دور بارز في شرح وتبسيط محتوياتها لجمهور الطلبة والمهتمين"([2]).

ومن أكثر المصادر المشرقية والمغربية والأندلسية التي نهل منها أدب التصوف أفكاره. كتاب الرعاية لحقوق الله للحارث بن أسد المحاسبي (ت: 243 هـ). وقوت القلوب لأبى طالب المكي (ت: ق3 هـ) والرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري (ت: 465 هـ) وإحياء علوم الدين لأبى حامد الغزالي (ت: 505 هـ) "وهي مصنفات في التصوف السني تطرح الخطوات التي يقطعها السالك بواسطة المجاهدات للوصول إلى النجاة من عقاب الله كما حددها المحاسبي"([3])و"إلى تقويم النفس وتهذيبها عن طريق الإرادة والرياضة لبلوغ بها مرتبة

([1]) ابن الزيات التادلي: التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أدولف فور، مطبوعات إفريقيا الشمالية، المغرب، 1958، ص 78 – 79.

([2]) أبو العباس أحمد الغبريني: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء من المائة السابعة ببجاية، تحقيق رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر،1981، ص 145.

([3]) المحاسبي: الرعاية، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، ط 2، القاهرة، 1970 ، ص 52 – 105.

الأنبياء والصديقين والصلحاء"([1])ثم النزوع إلى الكشف عن عالم الغيب وهي مرحلة فراغ القلب عما سوى الله كما تبينها الرسالة القشيرية وإحياء علوم الدين"([2]).

و"في بجاية التي حل بها أبو مدين شعيب (ت: 594 هـ) منذ (559 هـ) ومكث بها خمسة عشرة عاما جعل من كتاب "إحياء علوم الدين" أفضل كتب التذكير لديه وأكثرها قراءة في مجلس تذكيره كما درس الرسالة القشيرية وأطلع الطلبة على "رعاية" المحاسبي"([3]).

أما معاصره أبو علي الحسن بن علي المسيلي المتوفى في أواخر القرن السادس الهجري " فقد نسج على منوال "الإحياء" كتاب (التفكر فيما تشتمل عليه السور والآيات من المبادئ والغايات)"([4]) "أحاط فيه بالفقه والتصوف حتى لقب بأبي حامد الصغير وأضحى الكتاب متداولا بين البجائيين وغطى بشهرته شهرة "الإحياء" آنذاك"([5])

كما أورد الغبريني في كتابه الدراية نفرا من الشيوخ الذين أسهموا في بلورة التصوف في بجاية قائلا:

"كما شكلت مصنفات المغرب الأقصى أهمية كبيرة في بلورة أفكار الأدب الصوفي وصنع مخياله من خلال مؤلفات أبي محمد صالح الماجري (ت: 631 هـ) شيخ رباط أسفي التي دخلت بجاية وقلعة بني حماد مع الصوفي أبي عبد الله محمد بن أبي القاسم السجلماسي توفي في النصف الثاني من القرن السابع الهجري "([6]) وهي كتاب بداية الهداية

([1]) عبد الرحمان بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، نشر الأب أغناطيوس، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، (د. ت)، ص 34 – 43.

([2]) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986، ج 3، ص 82 – 83.

([3]) التادلي: التشوف إلى رجال التصوف، ص 58.

([4]) أحمد بابا التمبكتي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، مطبعة السعادة، مصر، 1329هـ، ص 104.

([5]) الغبريني: عنوان الدراية، ص 67.

([6]) الغبريني: عنوان الدراية، ص 132.

([1]) وتلقين المريد ([2]) وشرح المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى لأبي حامد الغزالي وشرح الرسالة القشيرية([3]) فضلا عن كتاب (قطب العارفين ومقامات الأبرار والأصفياء الصديقين) لعبد الرحمان بن يوسف البجائي في النصف الثاني من القرن السادس الهجري ([4]) وإسهامات أبي زكريا يحي بن محجوبة القريشي السطيفي (ت: 673 هـ) من خلال كتابه شرح أسماء الله الحسنى([5]).

ويكاد دور صوفية المشرق الطارئين على المغرب الأوسط يكون بسيطا في جلب أو تبسيط مضامين المصنفات الصوفية إذا لم نعثر سوى على حضور الصوفي أبي محمد عبد الله الشريف الشامي وجهوده في التدريس كتاب الإرشاد لأبي المعالي ببجاية في القرن السابع الهجري ([6]). في حين شكلت حركة هجرة صوفية الأندلس إلى المغرب الأوسط على مدار القرنين السادس والسابع الهجريين، عاملا رئيسيا أدى إلى دخول المصنفات الصوفية ورواجها. فألف عبد الحق الأشبيلي (ت: 581 هـ) ببجاية مجموعة من المؤلفات الزهدية أبرزها كتاب الزهد وكتاب الصلاة والتهجد وكتاب أشعار زهدية في أمور الآخرة فضلا على كتابه العاقبة في ذكر الموت ([7]) وقد ظلت مؤلفات عبد الحق الأشبيلي خاصة كتابه العاقبة

([1]) ابن قنفذ القسنطيني: أنس الفقير وعز الحقير، نشر أودولف فور ومحمد الفاسي، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط ،المغرب، 1956، ص 63.

([2]) البادسي: المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق أحمد أعراب، ط2، المطبعة الملكية، المغرب ،1993، ص102.

([3]) ابن قنفذ القسنطيني: أنس الفقير وعز الحقير، ص63.

([4]) عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة، ط2، بيروت، لبنان، 1980، ص 36

([5]) الغبريني: عنوان الدراية، ص 120.

([6]) الغبريني: عنوان الدراية، ص177.

([7]) محمد بن محمد بن عمر بن علي بن سالم مخلوف التونسي المالكي: شجرة النور الزكية في طبقات علماء المالكية، ص156.

مصدرا زهديا نهل منه الصوفية واعتمدوه مرجعا في كتاباتهم حيث اعتمد عليه عبد الرحمان الثعالبي (ت: 875 ه) في تأليف كتابه (العلوم الفاخرة)([1]).

ولما اضطربت أوضاع الأندلس بفعل نشاط الثوار الطامعين في الحكم وتعاظم نشاط حركة الاسترداد المسيحي التي بلغت أوجها عام (633ه) بشرق الأندلس([2]). تقاطر أعلام الأندلس فرارا نحو بجاية وتلمسان وحملوا معهم مصنفات التصوف فادخل أبو الحسن عبيد الله النفزي الشاطبي (642 ه) مختصره على حلية الأولياء لأبي النعيم وعمل على تلقينه للطلبة. وكذلك درس ابن السراج الأشبيلي (ت: 675 ه) قوت القلوب لأبي طالب المكي والإرشاد لأبي المعالي وبسط مضامينهما للطلبة([3]) فضلا على تلقين أبي العباس أحمد بن أحمد المالقي (ت: 660 ه) للطلبة كتاب الإرشادات والتنبيهات لابن سينا هذا الكتاب الذي يتضمن فلسفة التصوف الإشرافي أصبح له قراء ببجاية.

ناهيك عن تلقين أبي العباس أحمد بن عجلان القيسي (ت: 675 ه)لجمهور العامة طرق ومناهج الصوفية والصالحين([4]) وتدريس أبي عبد الله محمد بن صالح الكناني الشاطبي (ت: 699 ه)لعدد من المصنفات المشرقية والمغربية مثل كتاب فضل قيام الليل وفضل تلاوة القرآن للإمام بكر الأجري([5])واقتصار أبي جعفر أحمد بن محمد المكتبي في القرن السابع الهجري على تدريس قوت القلوب([6]) وإلى جانب هذا الدور قاموا بإدخال إنتاجهم الصوفي إلى بجاية وتلمسان ونجحوا في تشكيل اتجاهات صوفية لم تكن معروفة

([1]) عبد الرحمان الثعالبي: العلوم الفاخرة في نظر أمور الآخرة، تح: محمد بن مصطفى بن خوجة، طبع أحمد بن مراد التركي، (د. ت)، ج 1، ص 6 – 7.

([2]) ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتاب اللبناني، 1983،ج 6، ص 359.

([3]) الغبريني: عنوان الدراية، ص 176..

([4]) الغبريني: عنوان الدراية، ص 116.

([5]) أبو عبد الله محمد العبدري: الرحلة. تح: محمد الفاسي، الرباط، المغرب، 1968، ص 28.

([6]) الغبريني: عنوان الدراية، ص 321.

بالمرة في المغرب الأوسط فبالنسبة للصوفي محي الدين بن عربي (ت: 63هـ)الذي يصمم بعض الباحثين إدراج مؤلفاته ضمن قائمة المصنفات التي أدت دورا بارزا في نشأة اتجاه وحدة الوجود في المغرب الأوسط من منطلق تأليفه لكتاب مواقع النجوم بالمرية قبل دخوله بجاية([1]) ومن زاوية تعليق فقيه بجاية أبو العباس أحمد الغبريني عليها في قوله: " وفيها ما فيها فإن قيظ الله من يسامح ويسهل ويتأول الخير سهل المرام ويسلك فيه سبيل الأفاضل الكرام. وإن كان ممن ينظر بحسب الظاهر ولا يسامح في نظر ناظر فالأمر صعب والمرتقى وعر"([2]).

وكذلك أدى وجود الصوفيين أبي محمد عبد الحق المعروف بابن سبعين (ت: 669 هـ) وتلميذه أبو الحسن علي الششتري (ت: 668 هـ) في بجاية منذ سنة (624 هـ) إلى انتشار مؤلفاتهما وتواشيحهما وأشعارهما في الوحدة المطلقة بين نخبة من طلبة بجاية([3]). ومن أشهر مؤلفات ابن سبعين بد العارف وعقيدة المحقق المقرب الكاشف وطريق السالك المتبتل العاكف وكتاب لمحة الحروف وكتاب كنز المغرمين في الحروف والأوقاف ورسائل عبارة عن نصائح صوفية، أما الششتري فقد ألف المقاليد الوجودية والرسائل القدسية في توحيد العامة والخاصة والمراتب الأسمائية وديوان شعر ([4]).

وبعد هذا العرض لمصادر الأدب الصوفي بالمغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين، يتضح أن كل محاولة لفهم نصوص الأدب الصوفي المنظوم والنثري بدون العودة إلى هذه المصادر هي محاولة يائسة لا يمكنها أن تؤدي إلى الوقوف على خصوصيات أدب التصوف بالمغرب الأوسط في القرنين السادس والسابع الهجريين. بل إن

([1]) المقري: نفح الطيب، ج 2، ص 176.

([2]) الغبريني: عنوان الدراية، ص 158 – 159.

([3]) الغبريني: عنوان الدراية، ص 148.

([4]) أحمد بن محمد المقري التلمساني: نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، سبعة أجزاء، تح: إحسان عباس، بيروت، 1968م، ج 2، ص 185.

كل الأدب الصوفي الذي أنجز بعد نهاية القرن السابع الهجري. حتى نهاية القرن التاسع الهجري. استقى كل خصائصه وأفكاره من هذه المرحلة المتطورة من عمر أدب التصوف بالمغرب الأوسط.

ح – أنواع الأدب الصوفي:

– الرسائل الحجازية:

فن شاع في العصر الوسيط يلجأ فيه الصوفية إلى النظم عندما تحول بينهم وبين أداء فريضة الحج وزيارة قبر الرسول (صلى الله عليه وسلم) فيكتفون ببعث رسائل يترجمون فيها أشواقهم وحنينهم إلى البقاع المقدسة. برز هذا الفن ببجاية مع الصوفي أبى عبد الله محمد بن صالح الشاطبي (ت: 699 هـ)، يقول متشوقا إلى زيارة قبر الرسول (صلى الله عليه وسلم) ([1]):

أرى العمـــر يفنـــى والرجـــاء طويـــل ... ولـــيس إلـــى قـــرب الحبيـــب ســـبيل
حبـــاه إلـــه الخلـــق أحســـن ســـيرة ... فما الصبر عن ذاك الجمال جميل
متـــى يشـــفى قلبـــي بلـــثم تربـــه ... ويســـمح دهـــر بـــالمزار بخيـــل

وفي الغرض نفسه يقول أبو عبد الله محمد بن الحسين التميمي (ت: 673هـ) ([2]):

وأنــــــي أدعو الله دعـــوة مذنب ... عسى أنظـــر البيت العتيق وألثم
فيا طـــول شوقـــي للنبي وصحبه ... يا شد ما يلقـــى الفـــؤاد ويكتم
إليك رســـول الله أرفـــــع حاجتي ... فأنت شفيـــع الخلق والخلق هيم
فقـــد سارت الركبـــان واغتنموا المنى ... وأنــــي من دون الخلائق محرم

وفي قصائد المدح النبوي اشتهر ببجاية الصوفي أبو عبد الله محمد بن الحسين بن ميمون القلعي (ت: 673 هـ)، سلك في شعره طريق حبيب بن أوس وتميز بكثرة أشعاره قال

([1]) الغبريني: عنوان الدراية، ص340.

([2]) الغبريني: عنوان الدراية، ص96.

فيه الغبريني: (له شعر كثير شرع في تدوينه ولو تم تدوينه لكان في مجلدات كثيرة)، وأورد له قصيدتين في الزهد ومدح النبي (صلى الله عليه وسلم) في ثمانية عشرة بيتا منها هذه المقاطع([1]):

أمــن أجــل أن بــان فــؤادك مغــرم   وقلبـــك خفـــاق ودمعـــك يســـحم
ومـــا ذاك إلا أن جســـمك منجـــد   وقلبك مع من سار في الركب متهم

وبالنظر في أشعار المدح النبوي نجد الصوفية قد التزموا فيها ببساطة الأسلوب وسهولة الألفاظ مستعملين الخطاب المباشر في مدح الرسول (صلى الله عليه وسلم) والاستنجاد به شفيعا للخلق من الذنوب وهو موقف لم نعهده من الصوفية في أشعار الزهد والابتهالات والتصوف ويعزى ذلك إلى كون المدائح أصبحت في هذه المرحلة من العصر الوسيط أثرا شعبيا يتناقله الناس ويرددونه كالأذكار والتسابيح فهي إرث ديني اجتماعي أكثر منه تجربة شوق ذاتية.

- الأحزاب:

هي مجموعة الأذكار تكون مطالعها بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة يقرأها المريد في أوقات معينة وهدفها تقويته وتحصينه بطاقة روحية تمنحه الطمأنينة واليقين. والحزب لغة جمع أحزاب أي جماعة من الناس وحزب الرجل أصحابه وقد وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم وذكرت في أكثر من سورة (المائدة – المؤمنون – الروم – المجادلة). يقول تعالى في المجادلة ﴿**ألا إن حزب الله هم المفلحون**﴾ ([2])، وفي آية أخرى ﴿**ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون**﴾ ([3]).

([1]) الغبريني: عنوان الدراية، ص 95.
([2]) سورة المجادلة، الآية 19.
([3]) سورة المجادلة، الآية 22.

وأول من سن الأذكار ووضع الأحزاب للمريدين الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت: 561 هـ) ووصلت عن طريقه إلى المغرب الأوسط بواسطة أبي مدين شعيب (ت: 594 هـ) الذي التقى به في الحرم الشريف وألبسه الخرقة وأودع فيه كثيرا من أسراره منها الأذكار([1]). ولما دخل بجاية رتب بدوره للمريدين أذكارا يلتزمون بها([2]) وينبع اهتمامه بالأذكار من تأثره العميق بإحياء علوم الدين الذي اعتبر فيه الغزالي الذكر ضروريا يشغل به قلب المريد ولسانه وبه تختتم المجاهدات وينتهي الذكر بصاحبه إلى فراغ قلبه عما سوى الله([3]). وقد أولى أبو مدين أهمية كبيرة في حكمه للذكر فقال عنه: (لذكر شهود المذكور ودوام الحضور)، (الذكر ما غيبك بوجوده وأخذك منك بشهوده)، (الذكر شهود الحقيقة وخمود الخليقة)، (جعل الله قلوب أهل الدنيا محلا للغفلة والوسواس)، (وقلوب العارفين مكانا للذكر والاستئناس)([4]).

كما كان لأبي الحسن الحرالي (ت: 638 هـ) ببجاية أذكار خاصة يجلس لقراءتها بعد صلاة الصبح متربعا، ذكرها الغبريني كاملة في كتابه عنوان الدراية([5]).

- الأوراد:

عبارة عن آيات وتحميدات وصلوات وتسليمات على النبي وآله وأصحابه يتخللها تضرع وتختم بالدعاء أو بالصلاة على النبي (صلى الله عليه وسلم) أو بتلاوة آيات من القرآن ومن الصوفية من يدمج الحزب في الورد فيسمى الراتب، ولا تختلف عن الأحزاب من حيث الصيغة والمضمون بل في توقيت قراءتها فالورد يكون في وقت محدد من كل يوم بعد

([1]) ابن مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتاب العربي، لبنان 1349 هـ، ص 194.

([2]) مؤلف مجهول: النتيجة في تلخيص الكرامات في مناقب الشيخ عبد القادر الجيلاني، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقم 9264، ورقة 93.

([3]) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج 3، ص 83.

([4]) حكم أبي مدين شعيب: مخطوط ضمن مجموع الخزانة العامة، الرباط، رقم د، 1019، ورقة 262.

([5]) الغبريني: عنوان الدراية، ص 154.

الصلاة أما الحزب فيقرأ في كل وقت وهي أذكار يستعملها المريد للتقرب من الله والورد يقرأ جماعة أو على انفراد والحزب غالبا ما يقرأ جماعة ويعرف الورد عند الشاذلية بالوظيفة.

وتتميز الأوراد بأسلوبها الرفيع وخيالها الورع لأنها موجهة إلى العقل والروح وقد وقف العلماء مواقف مختلفة فتحدث ابن القيم الجوزية عن آثرها النفسي وأهمية الاستنجاد بها في دفع الآفات وتذليل المصائب([1])، واعتبرها الإمام الشاطبي بدعة مستحدثة([2])، وقال فيها أحمد زروق أنها ناتجة عن حاجة المريد إليها لسبب في نفسه([3]).

- شعر التوسلات والابتهالات:

ارتبط ظهوره بالمغرب الأوسط باستفحال ظواهر الظلم والتعدي من جانب الولاة وجباة الضرائب والاضطراب السياسي والاقتصادي الذي طال المجتمع بما فيه الصوفية الذين لجأوا إلى الشكوى والتوسل والتضرع إلى الله ليخلصهم من الأزمات والمصائب. ويعد أبو الفضل ابن النحوي (ت: 513 هـ) رائد هذا النوع من الأدب بقلعة بني حماد ومن أشعاره في التوسل[من البسيط]([4]):

لبست ثوب الرجا والناس قد رقدوا   وقمت أشكو إلى مولاي ما أجد
وقلت يا سيدي يا منتهى أملي   يا من عليه بكشف الضر اعتمد
أشكو إليك أمورا أنت تعلمها   ما لي على حملها صبر ولا جلد
وقد مددت يدي للضر مشتكيا   إليك يا خير من مدت إليه يد

كما نظم قصيدته الجيمية المسماة بالمنفرجة انعكس فيها إيمانه العميق بأن الأزمة مهما اشتد وطؤها فإن مآلها الفرج، داعيا إلى الاستعانة بالقرآن وقيام الليل في تأمل وتمعن مع

([1]) ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين، المطبعة العامرة، مصر،1293 هـ، ج 1، ص 31.
([2]) الشاطبي: الاعتصام، مطبعة المنار، مصر،1913، ج 2، ص 152.
([3]) أحمد رزوق: قواعد التصوف، المطبعة العلمية، مصر ،1318هـ، ص 44.
([4]) رابح بونار: المغرب العربي تاريخه وثقافته، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط 3، 2000، ص 271.

الاجتهاد في العبادة قصد الوصول إلى الكشف معتبرا هذه الدرجة قمة العيش وبهجته وفي هذا المعنى يقول[من المتدارك]([1]):

اشـــــــتدي أزمــــــــة تنفرجـــــــــي　　　قـــــــد أذن ليلـــــــك بـــــــالبلج
وظــــــلام الليــــــل لــــــه ســــــرج　　　حتـــــى يغشــــاه أبــــو الســـــرج

وقد نالت المنفرجة اهتمام العامة والخاصة أصبحت أثرا يستعينون به كلما حلت بهم النوائب وقد قام الفقيه أبو محمد عبد الله الخضرمي (ت: 636 هـ – 1239 م) لما أدخله الموحدون السجن في قسنطينة بتخميس قصيدة المنفرجة مما يبين استمرارها وتأثيرها على النفوس وفي دفع الكرب وتخليص الناس من شدائدهم وقد قال عنها الغبريني: (مازلت هذه القصيدة – أي الجيمية – معلومة الإفادة ظاهرة الزيادة)([2])، بل إن الاهتمام بها تواصل في المغرب الأوسط إلى غاية القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي([3]).

وشارك ابن النحوي في هذا الفن الصوفي ابن عبد الله محمد بن الحسين القلعي (ت: 673هـ – 1275 م) الذي يقول طامعا في رحمة الله وشفاعة رسوله([4]):

فيـا سـامع الشـكوى أقلنـي عثرتـي　　　فإنــك يــا مــولاي تعفــو وتــرحم
ويــا ســامعين اســتوهبوا لــي دعــوة　　　عســى عطفــة مــن فضــله تتنســم

- **الرسائل الإخوانية:**

وتعرف عند الصوفية بالمكاتبات السنية التي كان الصوفية يتبادلونها فيما بينهم وأغراضها التشوق والثناء والمدح والنصح وطلب الدعاء وفيها لم يلتزم الصوفية بأسلوب النثر المرسل فحسب بل أقحموا الشعر وكان ابن خلدون يستقرئ هذا النوع من المراسلات في

([1]) الغبريني: عنوان الدراية، ص272–278.
([2]) الغبريني: عنوان الدراية، ص 272.
([3]) الغبريني: عنوان الدراية، ص 278.
([4]) الغبريني: عنوان الدراية، ص 97.

قوله: (وقد استعمل المتأخرون أساليب الشعر وموازينه في المنثور من كثرة الأسجاع والتزام التقفية وتقديم النسيب بين يدي الأغراض وصار هذا النثور من باب الشعر وفنونه)([1]).

- شعر الزهد:

تتمحور أغراضه بين الدعوة إلى ترك الدنيا والزهد فيها والتذكير بالموت والدعوة إلى عمل الآخرة وممن اشتهر بهذا الفن أبو محمد عبد الحق الأشبيلي.

- شعر التصوف السني:

وفيه التزم الصوفية ذكرى مجاهدتهم وأورادهم وأذكارهم بأسلوب بسيط الألفاظ والمعنى بعيدا عن الإفراط في الرموز والإشارات ومن رواده أبو مدين شعيب (ت: 594 هـ).

- شعر التصوف الفلسفي:

وفيه اعتمد الصوفية الرمزية والإشارات والإيحاءات للتعبير عن اتجاهاتهم في الإشراق ووحدة الوجود والوحدة المطلقة في قالب من المحسنات البديعية والبيانية تميل إلى الغموض غلبت عليهم فيها عاطفة الحب الإلهي التي كانوا يرتشفون منها حتى الغياب عن الوعي – السكر – فضلا على جنوحهم إلى توظيف الألفاظ الغزلية والخمريات للدلالة على حقائقهم الصوفية.

إن شعر التصوف الفلسفي تلون كثيرا بالفلسفة وحافظ على صورته الجمالية فضلا على أن القائلين به لم ينظموه على سبيل الصناعة الشعرية وإنما على سبيل الممارسة والاطلاع والشهود.

ط – خصائص الشعر الصوفي:

للشعر الصوفي في المغرب الإسلامي خصائص تميزه عن غيره من الأشعار، هذه الخصائص اكتسبها من ذلك المناخ الروحاني الذي ساد حاضرة بجاية، إذ أن معظم أقطاب

([1]) ابن خلدون: المقدمة. ص 351.

الصوفية كانوا شعراء كما أنهم أبدعوا فيه؛ وذلك بإضافة خصائص جديدة لم يكن الشعراء من قبلهم قد انتبهوا إليها أو بلغوها ونورد أهم الخصائص وأبرزها فيما يلي:

_الغموض:

تتسم لغتهم بالغموض الذي يعتبر أحد جماليات النص الصوفي لا سيما وأن الكتابة الصوفية لا تتمحور إلا على الحقيقة ومن ثم فإن التعبير عن هذه الحقيقة لا يمكن أن يكون إلا بلغة الباطن والإشارة لذا فإن جمالية التصوف تتأسس على الغيب والباطن والانفلات من العقلانية والمنطق فالصوفي لا يصل إلى الحقيقة إلا عن طريق التجربة الذوقية وهذا الغموض يبرز من خلال استخدام الخمرة والمرأة لذلك عند تناول النص الصوفي نلاحظ أنه مليء بذكر الخمر والندماء والكأس ومن خلال تتبع النصوص الصوفية يتبين لنا أن الخمر ترمز للوجد الصوفي والنديم العارف والسالك فقد أخذ الصوفية هذه الصفات المحسوسة للخمر ثم أعادوا صياغتها بحيث تلائم ما يتعاطونه من مذاقات في المقامات والأحوال فالخمر في صفاتها تشكل من الناحية الرمزية دلالة التوحيد الخالص وشهود الحق بالحق والتحقق في فناء ما سواه. وقد دأب أهل التصوف على استعمال الرموز المختلفة التي تحمل دلالات خاصة لا يعرف كنهها إلا أصحاب هذه الصنعة ومن هذه الرموز نجد رمز الخمرة ورمز المرأة ورمز الطبيعة ورمز الأعداد ورمز الأرقام وهذه بعض الشواهد:يقول أبو الحسن الششتري[1]:

[1] ديوان أبي الحسن الششتري، ص822.

غيـر ليلـى لـم يـر فـي الحـي حـي — سل متى ما رتبت عنها كل شيء
كــل شـــيء ســرها فـــي ســرى — فلـــذا يثنـــي عليهـــا كــل شـــي
قـــال مـــن أشـــهد معنـــى حســـنها — إنــــه منتشـــــر والكــــل طـــــي
هـــي كالشـــمس تـــلالا نورهـــا — فمتـــى مـــا إن ترمـــه عـــاد فـــي
هـــي كـــالمرآة تبـــدي صـــورا — قابلتهـــا وبهـــا مـــا حـــل شـــي
هـــي مثـــل العـــين لا لـــون لهـــا — وبهـــا الألـــوان تبـــدي كـــل زي...
لبســـها مـــا أظهـــرت مـــن لبســـها — فلهـــا فـــي كـــل موجـــود مـــرئ
أســـفلت يومـــا لقـــيس فـــانثنى — قـــائلا يـــا قـــوم لـــم أحبـــب ســـوى
أنـــا ليلـــى وهـــي قـــيس فـــاعجبوا — كيـــف منـــي كـــان مطلـــوبي إلـــي

وهذا الاشتقاق الرمزي يرجع في المفهوم الصوفي، إلى كون كل مظاهر الحسن في الوجود، إنما هي تجليات للجمال الإلهي الذاتي، فتلك المحبوبات العربيات لا يتعدين كونهن إشارة حسّية للجمال الأزلي، هذا الجمال الذى اشتركن فيه بحسنهن، وتواضعهن عنه بتعالي جمال الذات عنهن علوا كبيرا.

_**التجديد:** ويبرز ذلك من خلال استحداث أنماط جديدة في استفتاح القصائد كالبدء بالغزل ومن ذلك قول أبي مدين التلمساني في مقدمته الخمرية([1]):

أدرها لنا صرفا ودع مزجـــــــها — عنا فنحن أناس لا نرى المزج مذ كنا
وعن لنا فالوقت قد طاب باسمها — لأنا إليها قد رحـــلنا بها عـــــــنا
عرفنا بها كل الوجــــود ولم نزل — إلا أن بها كل المــــــعارف انكرنا
هي الخمر لم تعرف بكرم يخصا — ولم يجلها رح و لم تعــــــرف الدنا

وخمرية أبي الحسن الششتري([2]):

طاب شرب المدام في الخلوات — أسقني يا نديم بالآنيـات
خمرة تركها علينا حـــــــرام — ليس فيها إثم ولا شبهات

([1]) عاطف جودة نصر : الرمز الشعري، ص359.

([2]) أبو الحسن الششتري: الديوان، ص 35- 36.

ومن ذلك قول أبي مدين في غزليته[من الطويل] ([1]):

يحركنا ذكر الأحاديث عنكم   ولولا هواكم في الحشا ما تحركنا

فقل للذي ينهى عن الوَجد أهلَه   إذا لم تذق معنى شراب الهوى دَعنا

إذا اهتزت الأرواح شوقا إلى اللقا   ترقصت الأشباح يا جاهل المعنى

أما تنظر الطير المقفص يا فتى   إذا ذكر الأوطان حن إلى المغنى

يفرج بالتغريد ما بفؤاده   فتضطرب الأعضاء في الحس والمعنى

ويرقص في الأقفاص شوقا إلى اللقا   فتهتز أرباب العقول إذا غنى

كذلك أرواح المحبين يا فتى   تهززها الأشواق للعالم الأسنى

أنلزمها بالصبر وهي مَشُوقَة   وهل يستطيع الصبر من شاهد المعنى؟

كما نلمس التجديد في استنساخ الموشح الصوفي على غرار الموشح الأندلسي الذي هوعلامة مميزة للأدب الأندلسي ومن موشحات أبي مدين التلمساني التي تجسد موضوع الحب الإلهي قوله ([2]):

زارني حبيبي طابت أوقاتي   وسمح لي الحبيب

وعفا عن جميع زلاتي   على غيظ الرقيب

([1]) نص الرسالة لابن عربي منشورة في مجلة البلاغة المقارنة، ألف، عدد: 5، 1985، ص 24. وانظر النص نفسه محرفا، أبو مدين الغوث، ص138.

([2]) مختار حبار: شعر أبي مدين التلمساني(الرؤيا و التشكيل) دراسة، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002، ص85.86.

زارني مُنْيتي وزال الباس	وسمح بالوصال
وحضر حصرتي ودار الكاس	وبلغتُ الآمال
وشربنا وطابت الأنفاس	من مُدام حلال.

يقول في هذا الموشح([1])

كمــــــا قلـــــــتُ بقربــــــــي	تنطفـــــــي نيـــــران قلبـــــي
زادنــــــي الوصـــــل لهيبـــــا	هكـــــذا حـــــال المحـــــب
لا بوصـــــــــلي أتســـــلى	لا ولا بـــــــالهجر أنســـــــى
لـــــــيس للعشـــــــق دواء	فاحتســـــب عقـــــلا ونفســـــا
إنّنـــــي أســـــلمت أمـــــري	فـــي الهـــوى معنـــى وحســـا
مـــــا بقـــــى إلاّ التفـــــاني	حبـــذا فـــي الحـــب نحبـــي
إنّنـــــــي بـــــــالموت راض	هكـــــذا حـــــال المحـــــب
يـــــا حبيبـــــي بحياتـــــك	بحياتـــــك يـــــا حبيبـــــي
رقْ لـــــي وانظـــــر لحـــــالي	أنـــــت أدرى بالـــــذي بـــــي
أنـــــت دائـــــي ودوائـــــي	فتلطـــــف يـــــا طبيبـــــي
إن يكـــــن يرضـــــك قتلـــــي	فاجعـــــل القتـــــل بقربـــــي
إننـــــي بالوصـــــل أفنـــــى	هكـــــذا حـــــال المحـــــب
قـــــــد ســـــــلبتم ودادي	يـــــا مـــــلاح الحـــــيّ نفســـــي
إنّمـــــا يُســـــبي فـــــؤادي	غيـــــر تـــــألفي وأُنســـــي
فبهـــــــذا زاد عشـــــــقا	ورضـــــي بالعشـــــق صـــــحبي
وتفانينـــــــا جميعـــــــا	هكـــــذا حـــــال المحـــــب
أنـــــت فـــــي كـــــلّ جميـــــل	وجمـــــالي يـــــا مطـــــاع
قـــــد تجليـــــت لقلبـــــي	مســـــــفرا دون قنـــــــاع

([1]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص360– 362.

وعلــــــى عشـــــق الجمــــــال طبـــــــــــع الله طبـــــــــاع

آه يـــــــا تمزيـــــــق قلبــــــــي آه يــــــا قتلـــــــي وســــــلبي

مـــت مـــن لطـــف الشـــمائل هكـــــــذا حـــــال المحــــــب

كـــــل صـــــب مــــات وجــــدا يشـــــــتكي حـــــر الـــــدلال

وأنــــــا بالعشــــــق وحــــــدي نشـــــتكي بـــــرد الوصـــــال

ناسَــــــبَ اللُطْـــــفُ وجــــودي فتفـــــــــــاني بالجمـــــــــــال

عشـــت طـــول الـــدّهر فـــاني مســــــتهام العقـــــل مســـــبي

طيـــــب العـــــيش خليعــــــا هكـــــــذا حــــــال المحــــــب

_المعجم الصوفي:

لغة أهل التصوف مشبعة بالمصطلحات الصوفية ولا نكاد نجد بيتا شعريا إلا وقد وظفت فيه هذه المصطلحات ورموز الشعر الصوفي، هي ذاتها تلك الاصطلاحات التي تواضع القوم على التحدث بها لكشف معانيهم لأنفسهم، والتي عنى بعض مشايخهم بالكشف عن دلالاتها للمريدين خلال قائمة طويلة من المؤلفات في هذا الباب، كالرسالة القشيرية، واللمع للطوسي، وكتابي (اصطلاحات الصوفية) لابن عربي والقاشاني.

يقول أبو الحسن الشنتري (من البسيط)[1]:

فجرُ المعارف في شرق الهدى وَضَحَا بَسملْ بِكاسكَ هذا اليْوم مُفْتَتِحَا

يوم تَنزه عن أيام عادتناَ وعن أصيل فما تُلفِيه غير ضُحى

إن كنت تُنصفه فاخلع عِذَاركَ في زَمانِه الفرد لا تَنْفَكُّ مُصْطبِحاَ

واشرب وزَمْزِمْ ولا تُلوِي على أحد ولا تُعرِّجْ على من ذاق ثُمَّ صَحا

وَبع ثِيَابك في جِرياله شَغفاَ واجْعَل نديمكَ من أفكارك القدحاَ

فان تجوهرت فاشطح فالسكون هنا لاينبغي إنما السكران من شطحا

يا حبذا كل من أبدي مواجدَهُ وَلمْ يعربد وقال الحقَّ وافتضَحَا

([1]) أبو الحسن الششتري: الديوان, ص33.

ومالَ للصَّحوِ بعدَ المحو واتحدَت أخبارهُ وغدا للشفع مُطَّرِحا

وقُلْ لمن جدَّ في نصحي فَديتُكَ لا تَنْصحْ فقد عُدْتُ لا أُصغي لمن نَصَحا

في هذه الأبيات يبرز الششتري غموض لغة الصوفية في المفردات التالية: (الشطح . السكون . السكران . الصحو . المواجد . المحو . الشفع . . .) وكلها مصطلحات خاصة بهم .

يقول أبو الحسن الششتري (زجل لهجته فصحى مع مظاهر أندلسية.) ([1]):

اســــــمع كلامــــــي والـــــتهم إن كنـــــــــــت تفهــــــــــام

لأن كنـــــــزك قــــــد عـــــرى عـــــن كــــــل طلســــــام

منــــــه المكلـــــم والكلـــــم علـــــى طـــــور الافهــــام

اســــمع نــــداي مـــن قريـــب بـــــــــــــــــــــلا آذان

وشـــــمس ذاتــــي لا تغيـــب عـــــــــــن العيـــــــــان

انظـــــر جمــــالي شــــاهد فـــــي كـــــل إنســـــان

وكالمـــــاء يجـــــري نافـــــذا فـــــــي اس الأغصـــــان

يســـــقى بمـــــاء واحـــــد والزهــــــــــر ألـــــــوان

وقولـه أيضـا: ([2])

رأينـــاك فـــي كـــل أمـــر بـــدا ولــيس مـــن الأمـــر شـــيء لنـــا

ســترت اســمكم غيــرة هــا أنــا أمـــــوه بالشــــعب والمنحنـــــى

إذا كنــت فــي كــل حــال معــي فعـن حمـل زادي أنـا فـي عنـى

فــأنتم هـــم الحـــق لا غيـــركم فيـا ليـت شـعري أنـا مـن أنـا

ويتبن من هذه الأبيات توكيده للكائن الواحد الموجود حقيقة وضرورة، بل هو الوجود كله أما ما عداه فغشاوات وأوهام لا أساس لها في الوجود.

([1]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص 267–268.

([2]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص 69.

_الناحية العروضية:

جاءت أغلب أشعار القوم من البحور المشهورة المتداولة، كالطويل والوافر والكامل والبسيط. لما تتميز به هذه البحور من اتساع يعطى للشاعر خلال كمية كبيرة من السواكن والمتحركات، إمكانية وافية للتعبير عن أغراضه. وبطبيعة الحال، فالشاعر الصوفي لم يكن ليلجأ إلى المهجور من البحور الشعرية ليعبّر بها، فذلك بالنسبة له تكلف لا طائل تحته. فالصوفي لا يرمي إلى الإبهار اللغوي ولزوم ما لا يلزم ليسعد به الفصحاء، وإنما هو في نهاية الأمر يترجم بالأبيات معنى عاينه عند فيضان الوجد. ويؤكد هذا الإفتراض الاحصاء الذي اجريناه على ديوان أبي الحسن الششتري حيث وجدنا غلبة البحور الواردة سلفا على بقية البحور كما هو مبين في الجدول التالي:

الرقم	البحـــــــــــــــــــــــور	النسبة المئويـــــــــة
01	**البسيط**	**%36**
02	**الطويل**	**%24**
03	**الرمل**	**%24**
04	**الخفيف**	**%16**
05	**الكامل**	**%16**
06	**الوافر**	**%16**
07	**السريع**	**%08**
08	**المتقارب**	**%08**
09	**الرجز**	**%04**
10	**المجتث**	**%04**
11	**المنسرح**	**%04**

3- شعراء الصوفية في بجاية في القرنين السادس والسابع الهجريين:

أ- أبو مدين شعيب التلمساني(560هـ-594هـ) أنموذجا للتصوف السلوكي:

1_ أبو مدين الغوث([1])

يعتبر هذا الصوفي الأندلسي الأصل، السني المذهب، رائد التصوف السلوكي، ولهذا ارتأيت أن أفرده بترجمة خاصة، باعتباره ملتقى لكل متصوف مغربي وأندلسي، ونقطة انطلاقة لكل واحد منهم، فهو بذلك يشكل مدرسة مستقلة.

2_ ولادته ونشأته:

هو أبو مدين شعيب بن الحسين الأندلسي الانصاري([2])، ولد ببجاية وبها نشأ وأصله من قطنيانة وهي قرية تبعد ثمان كيلومترات عن مدينة اشبيلية، توفي بتلمسان ودفن بجبل العباد([3]) سنة 594هـ.

القطب الرباني هو" الشيخ الفقيه المحقق الواصل القطب شيخ مشايخ الإسلام في عصره، إمام العباد والزهاد وخاصة الخلصاء من فضلاء العباد"([4])

"من ناحية اشبيليا ومن حصين يقال له (منتوجب) فتح الله عليه بالمواهب قلبية وأسرار

([1]) هو الذي يغيث الله الناس بدعائه، وقد عرفه الجرجاني في التعريفات بأنه هو القطب حينما يلتجأ إليه ولا يسمى في غير ذلك الوقت غوثا، وقد كانت هذه الصفة تطلق على أبي مدين.

([2]) مصادر ترجمة أبي مدين كثيرة منها: التشوف، ص319، عنوان الدراية، ص 22 ، المستفاد، ج2، ص42. الذيل والتكملة بقية السفر الرابع، ص128، النجم الثاقب لابن صعد ق خ ع ك 1292، دائرة المعارف الإسلامية، م1، ص400.

([3]) العباد قرية بظاهر تلمسان من جهة الجبل. وهي مدفن لعدد كبير من العلماء والصالحين، ينفرد ابن الطواح بالقول بأن وفاة أبي مدين كانت سنة 621 ه المخطوط الورق 3.

([4]) الغبريني: عنوان الدراية، ص56.

ربانية استنفادها بالتوجه والعمل وارتقى إلى غاية ما يؤمل" ([1]) ولقد اختلفت المصادر في التحديد الدقيق لتاريخ مولده، فذهب بعض المؤرخين إلى أن عام ولادته كان سنة (510هـ - 1116م) وقيل سنة (514 هـ - 1120 م)، والأرجح أنه ولد سنة (509 هـ - 1115 م) استنادا إلى رواية المؤرخ (محمد بن محمود البناني) حين تعرض لوفاته فقال:

" توفي سيدي أبو مدين شعيب بن الحسين الأندلسي في سنة أربع وتسعين وخمسمائة، عن نحو خمس وثمانين سنة. "([2])

وقد كان منذ نشأته فتى كثير التأمل، تشغل فكره أسئلة كثيرة في مختلف القضايا، كانت نفسه الصغيرة تتوق للتدين والعبادة، وقد نشأ أبو مدين يتيما وكان والده الذي توفي في عهد مبكرة من حياة شيخنا صاحب غنم، ولم تكن الغنم من الكثرة بحيث تسمح باستئجار راع لها، وكان شعيب أصغر إخوته، فكلفوه على أن يقوم على رعيتها، وكانت هذه الأغنام تكلفه جهدا وتشق عليه، لكن نفسه التواقة إلى العلم والعبادة، كانت تدفعه للتماطل في رعيها أحيانا والامتناع أحيانا أخرى، فهو لا يجد رغبة أو ميلا في فعل ذلك، بل كان كما قال متحدثا عن نفسه: "كلما رأيت من يصلى أو يقرأ، أعجبني ودنوت منه، وأجد في نفسي غما لأنني لا أحفظ شيئا من القرآن، ولا أعرف كيف أصلي فقويت عزيمتي على الفرار لأتعلم القراءة والصلاة ففررت فلحقني أخي وبيده حربة فقال لي: والله لئن لم ترجع لأقتلنك. فرجعت وأقمت قليلا لكن نفسه ظلت تهفو إلى مبتغاها، ولم تدم الإقامة طويلا حتى قويت عزيمته مرة أخرى على الفرار مجددا، يقول: " فأسريت ليلة وأخذت في طريق أخر فأدركني أخي بعد طلوع الفجر، فسل سيفه علي وقال لي: والله لأقتلنك وأستريح منك!فعلاني بسيفه ليضربني فتلقيته

([1]) العربي بن مصطفى الشوار: ديوان أبي مدين شعيب، مطبعة الترقي، دمشق، سوريا، ط 1، 1938،ص44.

([2]) عبد الحليم محمود: أبو مدين الغوث، ص 81.

بعود كان بيدي فنكسر سيفه وتطاير قطعا؛فلما رأى ذلك قال لي يا أخي اذهب حيث شئت([1]).

من هذا الموقف الغريب تبدأ رحلة شيخنا في طلب العلم، رحلة شاقة مليئة بالمخاطر والصعاب، لكن كل تلك الصعوبات كانت تصطدم بإرادة صلبة، إرادة أبي مدين في حب العلم والمعرفة، فيواصل مسيرته الطويلة التي يلقي أثناءها شتى أنواع المخاطر التي تتهار أمامها كبار النفوس، لكن الشيخ كان أكبر نفسا وأقوى عزيمة، فيتوجه قاصدا المغرب يقول:

"فسرت ثلاثة أيام. أو أربعة أيام فلاحت لي كدية على البحر وعليها خيمة، فخرج منها شيخ وليس عليه إلا ما يستر به عورته، فنظر إلي وظن إني أسير فررت من أرض الروم، فسألني عن شأني فأخبرته. فأخذ حبلا وربط في طرفه مسمار فرمى به في البحر فأخرج حوتا فشواه لي فأكلته، فأقمت عنده ثلاثة أيام؛ كلما جعت رمى بالحبل والمسمار في البحر فيخرج به حوتا فيشويه وآكله، ثم بعد ذلك قال لي: أراك تروم أمرا، فارجع إلى الحاضرة فان الله لا يعبد إلا بالعلم. فرجعت إلى اشبيليا، ثم إلى شريس، ومن شريس إلى الجزيرة الخضراء، فجزت البحر إلى سبتة "([2]).

خص ابن قنفد القسنطيني أبا مدين بتأليف سماه:" أنس الفقير وعز الحقير"([3]). تلقى أبو مدين تعليمه بالأندلس، ثم عبر البحر إلى المغرب ودرس في سبتة وفاس ومراكش، وسافر إلى المشرق وأدى فريضة الحج، ثم عاد إلى المغرب. وهو شيخ أهل المغرب، يسميه الصوفي محي الدين ابن عربي بشيخ الشيوخ كما يقول عنه في كتاب " روح القدس"([4]): كان أبو مدين رضي الله عنه لسان هذه الطريقة ومحييها ببلاد المغرب.

([1]) عبد الحليم محمود: أبو مدين الغوث، ص 81.

([2]) التادلي: التشوف إلى رجال التصوف، ص320.

([3]) ابن قنفد القسنطيني: أنس الفقير وعز الحقير، ص63

([4]) ابن عربي: روح القدس في مناصحة النفس، تح: حامد طاهر، الهيئة المصرية العامة، مصر، 2006، ص47.

كما يقول عنه الغبريني في "عنوان الدراية" ([1]): شيخ الإسلام في عصره إمام العباد والزهاد وخاصة الخلفاء، من فضلاء العباد". ويصفه المقري في النفح ([2]): "بشيخ المشايخ، وسيد العارفين، وقدوة السالكين".

وأبو مدين دأب على قراءة كتاب الإحياء للغزالي ([3]) عاكفا عليه، ترد عليه الفتاوى في مذهب مالك فيجيب عنها في الوقت. كما كان كثير الأوراد، يخفي صدقته ويكرم الفقير ويذل الغني، ويسارع في قضاء حاجة الفقير بنفسه([4]).

وهو من أعلام العلماء، وحفاظ الحديث، خصوصا جامع الترميذي، الذي رواه عن شيوخه عن أبي ذر، الذي سمعه عن علي بن غالب ([5]).

قال ابن عبد الملك في "الذيل والتكملة" ([6])، راويا عن أبي عبد الله محمد بن ابراهيم الأنصاري: " خرج أبو مدين ألف تلميذ ظهرت على يد كل واحد منهم كرامة".

3_ أساتذته وشيوخه:

ومن أشهر شيوخ أبي مدين، أبو يعزى ([7]) المتوفي سنة 572هـ، وهو دفين قرية تاغيا بجبل ايرخان من عمل مكناسة الزيتون، وقد أقام له مدرسة خاصة بهذه الجهة، وكان المريدون يهرعون إليه من سائر انحاء المغرب والأندلس.

([1]) الغبريني: عنوان الدراية، ص22.

([2]) المقري: نفح الطيب، ج7، ص136.

([3]) ابن صعد التلمساني: النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مناقب، مكتبة مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء المغرب، ص 214.

([4]) ابن عربي: روح القدس في مناصحة النفس، ص270.

([5]) ابن أبي زرع: الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، صور للطباعة والوراقة، الرباط، 1972، ص 270.

([6]) المراكشي: الذيل والتكملة، ص128.

([7]) أحمد التادلي الصومعي: المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، تح: محمد الجاوي، دار الكتب العلمية، المغرب، 2006، ص278.

كما تلقى علومه بفاس على الشيخ أبي الحسن بن حرزهم([1]) المتوفي سنة 559هـ، الذي لازمه وأخذ عنه " الرعاية " للمحاسبي، وأخذ كتاب السنن للترميذي على أبي الحسن بن غالب القرشي ([2]) المتوفي في حدود السبعين وخمسمائة، وهو من أهل قصر كتامة وبه دفن، وأخذ طريقة التصوف على أبي عبد الله الدقاق ([3])، وهو أحد أكابر الصوفية، كان يتردد بين فاس وسجلماسة ويقول: أنا أول من أخذ عنه الشيخ أبو مدين علم التصوف.

كما أخذ التصوف كذلك على أبي الحسن السلاوي ([4])، وأخذ العلوم الشرعية على أبي الحسن بن الصباغ([5]). يقول ابن الزيات التادلي في " التشوف" نقلا عن أبي مدين ([6]):" وذهبت إلى فاس فلقيت بها الأشياخ، فسمعت رعاية المحاسبي على أبي الحسن بن حرزهم، وسمعت كتاب السنن لأبي عيسى الترميذي على أبي الحسن بن غالب، وأخذت طريقة التصوف عن أبي عبد الله الدقاق وأبي الحسن السلاوي.

ومن بين شيوخ أبي مدين كذلك الشيخ عبد القادر الجيلاني([7]) الذي قرأ عليه في الحرم الشريف كثيرا من الحديث، وألبسه خرقة التصوف وأودعه كثيرا من أسراره، ولذلك كان أبو مدين يفتخر بصحبته ويعده أفضل مشايخه الأكابر.

4_ رحلاته:

كانت بداية رحلته مليئة بالعجائب التي تنبئ على أن أبا مدين سيكون له شان عظيم، وفي سبتة يقول: " كنت أجيرا للصيادين، ثم ذهبت إلى مراكش، فدخلتها وأدخلني الأندلس

([1]) التادلي: التشوف إلى رجال التصوف، ص 168. ابن قنفد القسنطيني: أنس الفقير وعز الحقير، ص14.

([2]) تلميذ الصوفي الشهير ابن العريف، ينظر: التادلي: التشوف إلى رجال التصوف، ص416.

([3]) التادلي: التشوف إلى رجال التصوف، ص141. محمد بن جعفر الكتاني: سلوة الأنفاس، ج3، ص102،

([4]) أحمد بابا التنبكتي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، مطبعة السعادة، مصر 1329 هـ، ص82.

([5]) أحمد التادلي الصومعي: المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، ص 278.

([6]) التادلي: التشوف إلى رجال التصوف، ص322.

([7]) ابن مريم محمد بن أحمد: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، نشر محمد بن أبي شنب، تقديم عبد الرحمن طالب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988، ص110.

معهم في جملة الأجناد، فكانوا يأكلون عطائي، ولا يعطونني منه إلا اليسير، فقيل لي: إن رأيت أن تتفرغ لدينك فعليك بمدينة فاس فتوجهت إليها ولزمت جامعها، وتعلمت الوضوء والصلاة، وكنت أجلس إلى حلق الفقهاء والمذكرين فلا أثبت على شيء من كلامهم، إلى أن جلست إلى شيخ ثبت كلامه في قلبي فسالت من هو؟ فقيل لي: أبو الحسن ابن حرزهم فأخبرته إني لا أحفظ إلا ما سمعته من خاصته، فقال لي: هؤلاء يتكلمون بأطراف ألسنتهم فلا يجوز كلامهم الأذان، و قصدت الله بكلامي فيخرج من القلب ويدخل القلب "([1])

كان ذلك الشيخ الذي تأثر به أبو مدين كثيرا، وأثر في حياته ومستقبله بعد ذلك، هو الشيخ أبو الحسن علي ابن إسماعيل ابن محمد ابن عبد الله ابن حرزهم كان قد لقيهم في فاس وأعجب به الشيخ كثيرا فانكب على تحصيل العلوم والمعارف منه في أوقات دروسه، وفي نفس الوقت اخذ يعمل نساخا للكتاب لدى النساخين حتى يحصل على ما يعيل به نفسه ويقيم أوده ويصلح شؤونه المادية.

ولما رأى أبو مدين شعيب نفسه قد أخذ من علم الظاهر الكثير، تاقت نفسه لعلم الباطن (التصوف) وبخاصة أن التصوف كان رائجا وأعلامه كثيرين فأخذ طريقة التصوف عن أبي عبد الله الدقاق، وأبي الحسن السلاوي ومن علماء التصوف الذين أثروا كثيرا في أبي مدين وتأثر بهم الشيخ الزاهد المتصوف أبو يعزى ميمون التلمساني الأصل هذا العالم الذي كانت له مع أبي مدين حوادث مثيرة واختبارات صعبة فمنذ سمع الناس يتحدثون بكرامات أبي يعزى حتى تاقت نفسه لزيارته يقول: "فذهب إليه في جماعة توجهت لزيارته، فلما وصلنا جبل إروجان دخلنا على أبي يعزى وأقبل على الخلق دوني، فلما أحضر الطعام منعني من الأكل فقعدت في ركن الدار، فكلما أحضر الطعام وقمت إليه انتهرني فأقمت على تلك الحال ثلاثة أيام قام أبو يعزى من مكانه أتيت إلى ذلك المكان ومرغت وجهي فيه فلما رفعت

([1]) التادلي: التشوف إلى رجال التصوف، ص320.

رأسي نظرت فلم أرى شيئا فصرت أعمى، فبقيت أبكي طول ليلتي، فلما أصبحت استدعاني وقال لي: اقرب يا أندلسي فدنوت منه فمسح بيديه على عيني فأبصرت، ثم مسح بيده على صدري وقال للحاضرين: هذا يكون له شان عظيم، أو قال كلاما هذا معناه، فأذن لي بالانصراف" ([1])

كان الشيخ أثناء تعلمه لعلوم القرآن والحديث" لا ينتقل إلى آية أو حديث حتى يعمل بهما، فيخرج إلى موضع بعيد نقطع عن الناس قريب من الساحل، فإذا فتح الله له العمل بالآية والحديث عاد إلى فاس ليعمل على حديث وآية أخرى" ([2]).

كما تنقل أبو مدين في بداية حياته في المدن الأندلسية، بين اشبيلية وشريس والجزيرة الخضراء، ثم عاد إلى سبتة التي تزوج فيها، وبنى بها زاويته، وألف فيها بعض كتبه. وقد نزل أبو مدين ببجاية، يقول ابن الطواح في"سبك المقال" ([3]) أثناء ترجمته لعبد العزيز المهداوي:" ارتحل إلى بجاية للقاء شيخ المشايخ، معدن الأسرار، وقطب الأقطاب، أبي مدين رضي الله عنه والأخذ عنه ". بل ويذكر المقري في " النفح" بأن أبا مدين استوطن بجاية حينما خرج من فاس وكان يقول:" إنها معينة على طلب الحلال"([4]).

وفي بجاية كان يعقد حلقات للتدريس، يقول المقري ([5]):" ومن كراماته أنه لما اختلف طلبة بجاية في حديث " إذا مات المؤمن أعطي نصف الجنة " وأشكل عليهم ظاهره: إذ بموت مؤمنين يستحقان كل الجنة، فجاءوا إليه وهو يتكلم على رسالة القشيري، فكاشفهم في الحال بلا سؤال، وقال لهم: المراد أنه يعطى نصف جنته هو، فيكشف له عن مقعده ليتعلم به وتقر عينه، ثم النصف الآخر يوم القيامة".

([1]) التادلي: التشوف إلى رجال التصوف، ص322.

([2]) التادلي: التشوف إلى رجال التصوف، ص321.

([3]) ابن الطواح: سبك المقال لفك العقال، تحقيق مسعود جبران، دار الغرب الإسلامي، بيروت،(د.ت)، ص209.

([4]) المقري: نفح الطيب، ج7،141.

([5]) المقري: نفح الطيب، ج7، ص141.

وبعد سنوات من الكد والإجهاد اكتسب خلالها أبو مدين كثيرا من المعارف الصوفية والحقائق الربانية استأذن شيخه أبا يعزى في السفر لأداء فريضة الحج فأذن له.

5_ رحلته إلى المشرق:

استعد الشيخ لهذه الرحلة إلى الشرق والتي سيكون لها أثر واضح في مسيرته الصوفية فأخذ عن العلماء واستفاد من الزهاد والأولياء وتعرف في عرفة بالشيخ " سيدي عبد القادر الجيلاني" فقرأ عليه في الحرم الشريف كثيرا من أسراره وحلاه بملابس أنواره، فكان أبو مدين يفتخر بصحبته ويعد أفضل مشايخه الأكابر وقد استفاد الشيخ كثيرا من هذه الرحلة كما كان للقائه بالشيخ سيدي عبد القادر الجيلاني فضل كبير في بلورة شخصيته، رغم أن المصادر لم تحدثنا عن مدة إقامته بدقة" كما لم تحدثنا عن اتصالات وتنقلاته التي لا نشك أنها كثيرة ومتنوعة سمحت له بالحصول على أسرار طريقة الشيخ عبد القادر الجيلاني وعلى علوم ومعارف أخرى ثقافية واجتماعية وسياسية وبعد هذه الرحلة الطويلة إلى المشرق والتي دامت أكثر من عقدين من الزمن، قفل أبو مدين شعيب راجعا إلى ديار المغرب العربي" ([1])

ورد في كتاب تاريخ " قضاة الأندلس"([2]) أن أبا جعفر بن سيد بونة حينما رحل إلى المشرق لتأدية فريضة الحج لقي جلة من الفضلاء أشهرهم وأكبرهم في باب الزهد والورع، وسني الأحوال، ورفيع المقامات، الشيخ الصالح أبو مدين شعيب، فصحبه كثيرا وارتوى من زلاله.

كما أكد ذلك صاحب "بيوتات فاس الكبرى"، حيث قال:" ثم سار لحج بيت الله الحرام فحج ورجع إلى فاس " ([3])..

([1]) التادلي: التشوف إلى رجال التصوف، ص322.

([2]) أبو الحسن النباهي الأندلسي: تاريخ قضاة الأندلس، تح: مريم قاسم الطويل، دار الكتب العلمية، ط1، 1995، ص137.

([3]) ابن الأحمر إسماعبل: زهر الآس في بيوتات فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1972، ص66.

كما كان لمؤلفات الإمام الغزالي دور كبير في تكوين شخصيته يقول: "طالعت أخبار من زمن أويس القرني إلى زمننا هذا فما رأيت أعجب من أبي يعزي، وطالعت كتب التذكير فما رأيت كالإحياء للغزالي"([1])

كان الشيخ أثناء تعلمه لعلوم القرآن والحديث" لا ينتقل إلى آية أو حديث حتى يعمل بهما، فيخرج إلى موضع بعيد نقطع عن الناس قريب من الساحل، فإذا فتح الله له العمل بالآية والحديث عاد إلى فاس ليعمل على حديث وآية أخرى" ([2]).

6_ عودته إلى بجاية:

"لما عاد أبو مدين من المشرق استقر في بجاية، هذه المدينة التي تناولتها الدراسات منذ فجر التاريخ ووصفتها على أنها مدينة للعلم والعلماء، وقد أفاض الغبريني في كتابه عنوان الدراية في تبيان فضل هذه المدينة ودورها العلمي المتميز، فسحرته بجمالها وبموقعها الاستراتيجي وسماحة سكانها " وكان يفضلها على كثير من المدن ويقول فيها: إنها معينة على طلب الحلال، واستمر به المقام في بجاية وكانت حاله تزداد سموا ورفعة، ويرد عليه الطلاب العلم من كل حدب وصوب، وعد من جملة علمائها وكبار فقهائها وأئمتها، مهيبا معظما مكرما مشهودا له بالخير، وكان أهل زمانه عموما وسكان بجاية خصوصا، يعتقدون أن كل من قرأ عليه ساد ونبغ في العلوم، وانساق إليه العلم والجاه والنعمة والثراء وكان الآباء يوجهون أبنائهم لحضور مجلسه والاقتباس من معارفه وأسراره، فظهر –رحمه الله تعالى– فضله على كثير من الناس" ([3])

ولما رأى إقبال الدنيا عليه وسطوع نجمه خاف من تغير حاله وتبدل أحواله و"عزم على الخروج للجبال والفيافي والقفار والبعد عن المدن والقرى والأمصار للعبادة والانقطاع إلى الله

([1]) التادلي: التشوف إلى رجال التصوف، ص321،320.

([2]) التادلي: التشوف إلى رجال التصوف، ص321.

([3]) يحيى بوعزيز: مدينة تلمسان عاصمة المغرب الأوسط، دار الغرب للنشر والتوزيع، ط2، 2003، ص81.

تعالى والتفكير في آياته وعظيم قدرته"([1]). فيكسر بذلك ميل نفسه إلى الدنيا ويخضعها لله سبحانه وتعالى ويسمو بها عن التكبر والغرور، واستمر الشيخ على هذه الحال" مشغولا بالتربية والإفادة والتعليم والعبادة والإقبال على الله تعالى في الظاهر والباطن وقد ألف بعض الفضلاء في كراماته" ([2]).

7_ تلامذته:

سبق أن أوردنا ما قاله ابن عبد الملك، في بقية السفر الرابع من" الذيل والتكملة "([3]) راويا عن أبي عبد الله محمد بن ابراهيم الأنصاري " أن لأبي مدين ألف تلميذ ظهرت على يد كل واحد منهم كرامة "، ويؤكد ابن الزيات في " التشوف" أن الذين استفادوا من أبي مدين ألف تلميذ، أما إذا تصفحنا كتاب " روح القدس" لابن عربي، وكتاب " المستفاد في مناقب العباد"([4]) للفندلاوي، وكذا كتاب "سير الأولياء في القرن السابع الهجري"([5]) للأنصاري الخزرجي، فإننا سوف نجد بأن معظم المترجم لهم في هذه الكتب إن لم أقل كلهم ينص مؤلفهم بأنهم من أصحاب أبي مدين، وهذا التعبير كان يدل عندهم على التلمذة.

فمن أشهر تلامذة أبي مدين الغوث، عبد الرحيم القناوي المتوفي بمصر سنة 592هـ، قال عنه صاحب " المعزى "([6]) بأنه من أصحاب الشيخ أبي مدين.

([1]) الطاهر علاوي: العالم الرباني سيدي أبو مدين شعيب، دار الأمة للطباعة والنشر، الجزائر، ط1، ،2004،ص22.

([2]) ابن قنفذ أبو العباس أحمد القسنطيني: أنس الفقير وعز الحقير، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، المغرب، 1965، ص17.

([3]) المراكشي: الذيل والتكملة، ص128.

([4]) محمد بن عبد الكريم الفندلاوي: المستفاد في مناقب العباد، تح: محمد الشريف، جامعة عبد الملك السعدي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تيطوان، المغرب، 2002، ص63.

([5]) الأنصاري الخزرجي: سير الأولياء في القرن السابع الهجري، تح: مأمون ياسين وعفت وصال حمزة،

([6]) أحمد التادلي الصومعي: المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، ص189.

ومن تلامذته أيضا: ابن عربي، رغم أنه يقول في كتاب " روح القدس" ([1])، بأنه لم يجتمع به وكان يتمنى ذلك. ويقول أبو مدين عن هذا كما ورد في " روح القدس" على لسان أبي عمران السيدراني – الذي جاء حاملا رسالة من أبي مدين لابن عربي –:" أما الاجتماع بالأرواح فقد صح بيني وبينك وثبت وأما الاجتماع بالأجسام في هذه الدار فقد أبى الله ذلك فسكن خاطرك، والموعد بيني وبينك عند الله في مستقر رحمته".

وقد خصص ابن عربي بابا في "الفتوحات المكية"([2]) لأبي مدين عنونه: بالباب السادس والخمسين وخمسمائة في معرفة حال قطب، كان منزله﴿ **تبارك الذي بيده الملك**﴾([3])، وهو من أشياخنا درج سنة تسع وثمانين وخمسمائة رحمة الله، كان هذا الهجير والمقام لشيخنا أبي مدين.

وذكر ابن قنفد في " أنس الفقير "([4]) محمد بن إبراهيم الأنصاري: وقال عنه أنه من كبار تلاميذ أبي مدين الذين أكثروا الرواية عنه.

كما قال ابن الزيات في التشوف([5]) بأنه كان يحضر مجالس أبي مدين ببجاية.

ومن أشهر تلامذته كذلك أبو الحسن الششتري الذي تتلمذ عليه ببجاية([6])، وكان الششتري يحضر حلقات المدينية([7])، ولهذا سمي أيضا بالمديني، ومن شدة تأثره به نسب بعض موشحات أبي مدين إلى الششتري.

ومن أشهر تلامذة أبي مدين و الذين أخذوا عنه بدون واسطة، كما يقول جدنا الإمام

([1]) ابن عربي: روح القدس في مناصحة النفس، ص70.

([2]) ابن عربي: الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، 1932،ج4، ص248.

([3]) سورة الملك، الآية1.

([4]) ابن قنفذ أبو العباس أحمد القسنطيني: أنس الفقير وعز الحقير، ص37.

([5]) التادلي: التشوف إلى رجال التصوف، ص320.

([6]) الغبريني: عنوان الدراية، ص239.

([7])مقدمة ديوان الششتري، تح: علي سامي النشار، ص8.

محمد بن جعفر الكتاني في "سلوة الأنفاس" ([1]) أبو محمد صالح، وجعفر بن عبد الله بن محمد بن بونة([2]) الخزاعي الولي الشهير كما وصفه ابن الخطيب بذلك([3]) وهو من أهل شرق الأندلس توفي سنة642هـ ويعد من أخص أصحاب أبي مدين، كان يكنى أبا أحمد، أسس الطريقة البونية التي كان لها صدى كبير في الأندلس، وهي متفرعة عن الطريقة المدينية، وهو شيخ صوفي كبير وولي شهير، كثير الأتباع، قال عنه ابن الزبير في" صلة الصلة([4]):" أحد أعلام المشاهير فضلا وصلاحا، قرأ ببلنسية، وكان يحفظ نصف المدونة وأقرأها ".

ومن تلامذته كذلك أبو محمد عبد العزيز بن أبي بكر القرشي المهدوي، ذكره ابن الطواح في "سبك المقال"([5]) وقال عنه:" ارتحل إلى بجاية لالتقاء شيخ المشايخ، معدن الأسرار، وقطب الأقطاب الشيخ أبي مدين". وقد جرت بينهما مكتبات ومراسلات أثبتها ابن الطواح في "سبك المقال".

ومن أشهر تلامذته أيضا أبو الصبر السبتي الذي استشهد في معركة العقاب سنة 609هـ، ترجم له ابن الزيات في " التشوف" ([6])، وقد لقيه وأخذ عنه كما أخذ عنه كما أخذ عن أبي يعزى، وأبو الصبر هو كبير مشايخ وقته كما وصفه بذلك التنبوكتي في " نيل الابتهاج"([7]).

([1]) محمد بن جعفر الكتاني: سلوة الأنفاس، ج 2، ص43.

([2]) نسبة إلى بونة وتسمى اليوم عنابة.

([3]) ابن الخطيب: الإحاطة، ج1، ص461.

([4]) ابن الخطيب: الإحاطة، ج1، ص462.

([5]) ابن الطواح: سبك المقال لفك العقال، ص 209.

([6]) التادلي: التشوف إلى رجال التصوف، 415.

([7]) التنبكتي: نيل الابتهاج، ص17.

وذكر ابن الخطيب في الإحاطة "([1])، بأن من تلامذة أبي مدين محمد بن محمد بن أحمد القرشي المقري، وهو جد صاحب " نفح الطيب".

ومن أشهر تلامذة أبي مدين كذلك، أبو علي حسن بن محمد الغافقي الصواف، صحب أبا مدين نحوا من ثلاثين سنة([2])، ووردت الإشارة إليه عدة مرات في " التشوف" لابن الزيات.

ومن تلامذته أيضا يوسف بن خلف الكومي المتوفي سنة 576هـ وكان ابن عربي قد التقى به في إشبيلية ([3])، وأثنى عليه وقال بأنه زاهد كبير ملامتي.

ونؤكد على ما أورده ابن الزيات في" التشوف"([4]) من أنه كان لأبي مدين ألف تلميذ ظهرت على يد كل واحد منهم كرامة.

8_ وفاته مآثره:

عاش الشيخ أبو مدين شعيب حياة حافلة مليئة علما وفكرا اكتسب خلالها كثيرا من العلوم العقلية والنقلية وخاض الكثير من التجارب في مجالات متنوعة صقلت موهبته.إلا أن مؤلفاته قياسا بذلك النشاط وتلك الحياة الحافلة تبقى قليلة، لأن الشيخ قد أمضى شطرا طويلا من حياته في مجال الدعوة كما تصدر إلى إعداد وتأهيل أجيال من الطلبة والمريدين، هذا ما عاق اتجاهه إلى التأليف. وعلى قلة تلك المؤلفات التي وصلت إلى يد القارئ إلا أنها شكلت مجالا خصبا للباحث العربي في مجال التصوف خاصة، وهي حسب علمنا لا تتعدى ستة مؤلفات وأكثرها لا يزال مخطوطا وهي:

_ **أنس الوحيد و نزهة المريد في علم التوحيد**، وهو من أهم مؤلفاته.

([1]) ابن الخطيب: الإحاطة، ج 2، ص191. يقول المقري معلقا على ايراده ترجمة أبي مدين: وإنما ذكرت ترجمة الشيخ أبي مدين للتبرك به ولكونه شيخ جدي، فأنا من بركته لقول جدي أنه دعا له ولذريته بما ظهر قبوله. ينظر: المقري: نفح الطيب، ج7، ص144.

([2]) التادلي: التشوف إلى رجال التصوف، ص33-214-321-323-326-416.

([3]) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص327.

([4]) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص321.

_ **مفاتيح الغيب لإزالة الريب وستر العيب.**

_ **تحفة الأريب ونزهة اللبيب عقيدة أبي مدين.**

_ **حكم أبي مدين.**

_ **رسالة أبي مدين،** قد تكون هناك مؤلفات أخرى لا تزال مخطوطة هنا أو هناك.

_ **ديوان شعري** إعداد وجمع وترتيب: عبد القادر مسعود، ناشرون، بيروت ، لبنان، ط1، 2011.

حياة الشيخ أبي مدين شعيب جذوة تنير حياة التائهين، ونبعا يطفئ ظمأ العطشى بنور الحقيقة، ظل إلى آخر يوم من حياته يعلم تلامذته ومريديه إلى أن وشى به بعض علماء الظاهر عند يعقوب المنصور وقال إنه يخاف منه على دولتكم فإن له شبها بالإمام المهدي، وأتباعه كثيرون في كل بلد. فوقع في قلبه وأهمّه شأنه فبعث إليه في القدوم عليه ليختبره، وكتب لأمير بجاية بالوصية والاعتناء به وأن يحمله خير محمل فلما أخذ في السفر "وقد استدعاه الخليفة الموحدي يعقوب المنصور، هو والشيخ أبا زكريا المغيلي"([1]) شق على أصحابه وتغيروا وتكلموا معه فأسكتهم وقال لهم: إن منيتي قربت وبغير هذا المكان قدرت ولابد لي منه، ولقد كبرت وضعفت ولا أقوى على الحركة فبعث الله لي من يحملني إليه برفق ويسوقني إليه أحسن سوق، وأنا لا أرى السلطان وهو لا يراني، وطابت نفوسهم وعلموا أنها من كراماته فارتحلوا به على أحسن حال حتى وصلوا حوز تلمسان، فبدت رابطة العباد فقال لأصحابه: ما أصلحه للرقاد قال أبو علي الصواف رحمه الله، لما احتضر الشيخ أبو مدين استحييت أن أقول له أوصني فأتيته بغيري وقلت له: هذا فلان فأوصه، فقال سبحان الله وهل كان عمري معكم كله إلا وصية؟ وأي وصية أبلغ من مشهد حالي؟ قال: وقال بعضهم: آخر ما سمع منه الحق، وقال بعضهم آخر ما سمع منه الله الحق، وقال بعضهم الله الحي.

([1]) التادلي: التشوف إلى رجال التصوف، ص296.

قلت: وأيا ما كان في خاتمة حسنة ومرتبة عليه مستحسنة ظهر فيها صدق قول رسول الله (صلى الله عليه وسلم): **(يموت المرء على ما عاش عليه).**

هكذا كانت نهاية القطب الرباني الشيخ أبي مدين شعيب وكان ذلك عام 594هـ على أرجح الروايات؛ حياة حافلة بالعمل والاجتهاد والإخلاص لله إلى آخر يوم. فلم يغرغر حتى قطب رضي الله عنه، كما روى تلميذه ابن عربي. فرحمه الله تعالى.

ب – أبو الحسن الششتري أنموذجا للتصوف الفلسفي:

يعتبر الششتري من أشهر المتصوفة الشعراء، الذين ذاع صيتهم على امتداد التاريخ العربي الإسلامي، فجل الذين ترجموا للششتري أجمعوا على اسمه "علي بن عبد الله النميري الششتري" ([1]). ويكنى "بأبي الحسن"([2]) ومن أهم ما لقب به: عروس الفقهاء، وأمير المتجردين، وبركة لابسي الخرفة([3]).

وينسب الششتري إلى عدة بلاد منها: "النميري نسبة إلى بني نمير بطن من بطون هوازن، وهذا يشير إلى أصله العربي"([4]). والششتري نسبة إلى القرية التي بها وهي من عمل وادي آش، حيث أن زقاق الششتري معلوم بها كما يذكر المقري ([5]). ويرى ابن ليون أن ششتر تكتب: " بشينين معجمتين أولهما مضمونة، والثانية ساكنة بعدها تاء مثناة فوقية معجمة ثم راء "([6]) كما يدعي "باللوشي نسبة إلى قرية بالأندلس قضى بعضا من طفولته وهي لوشة"([7])(loja). غير أن أكثر ألقابه شيوعا وترددا عند مترجميه هو الششتري "وقد

([1])الغبريني: عنوان الدراية، ص239.

([2]) ابن فرحون: نيل الابتهاج وبهامشه الديباج المذهب، ط1، لبنان، (د. ت)، ص 202.

([3]) المقري : نفح الطيب، ص185.

([4])voir : Louis massignon :recherches sur Shushtarhi, edition masonneuse, paris,P253.

([5]) مقدمة ديوان الششتري، تح: علي سامي النشار، ص6.

([6]) مختصر الرسالة العلمية للششتري: مخطوط دار الكتب التيمورية. مصر، رقم 250،(د.ت)، ص 609.

([7])Louis massignon :recherches sur Shushtarhi, P254.

أورد هو نفسه هذا اللقب في بعض منظوماته للتعريف بحاله مثل قوله[الشعر زجل فصحي مع مظاهر مشرقية]. ([1]):

إنــــتم زجـــــل سمســـــار　　بــــــــالبيع والشــــــــري
ومــــن يبـــع مـــا يخســـر　　لأنــــــــي مشـــــــتري
غـــالي فـــي طـــي أســـرار　　لوشـــــــي وششـــــــتري

أو قوله [الشعر من البحر الطويل]:([2])

وقد ضاق صدر الششتري بكتمه　　مع الصحو بعد المحو والوسع في الصدر

أو قوله [من زجل لهجته اندلسية]:([3])

ثــم الزجـــل فـــي ســـاعة　　وجــــا كمـــا تـــرى
عمــــل محقـــق جيـــد　　لوشـــــــي وششـــــــتري

ومن ألقابه كذلك المديني نسبة إلى أبي مدين شعيب بن لحسين الأنصاري الملقب بالغوث(ت: 594هـ)، "لانتمائه في أول حياته الذوقية إلى حلقة من حلقاته التي كانت مشتهرة في الأندلس برئاسة أفضل مريديه"([4])، و" للتشابه الذي كان بين أشعارهما الخمرية وفي المحبة الإلهية" ([5]). كما "كان يدعى بالسبعيني نسبة إلى شيخه عبد الحق بن سبعين (ت: 688هـ)لارتباطه الشديد به والتزامه بخدمته واتباعه بعد أن عول عما لديه من علوم ذوقية وعرفانية"([6]).

أما عن أسرته فلا نكاد نعرف شيئا عنها، فهو لم يشر قط في كتاباته الشعرية أو النثرية إلى أسرته أو أبويه. وكل ما لدينا في هذا الصدد هو مجرد إشارات طفيفة نستنتج منها أن

([1]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص97.
([2]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص 43.
([3]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص 100.
([4]) Voir L. massignon. recherches sur Shushtarhi. P253.
([5]) علي سامي النشار: مقدمة ديوان الششتري، ص 8.
([6]) المقري: نفح الطيب، ج 2، ص 185.

أسرته كانت ذات جاه وسلطة وغنى، ومن المرجح أن أبويه كانا من الأمراء حكام الأقاليم، إذ يذكر ابن ليون: "أنه كان من الأمراء أولاد الأمراء"([1]).

والد الششتري حسبما يستفاد من سياق ابنه "عبد الله النميري الششتري"، و"على ما يبدو فإن لقب الششتري قد التصق بالأسرة منذ زمن بعيد من تاريخها"([2]) لم يذكر أحد من القدماء سنة ولادة الششتري بالضبط غير أن المقري لما أشار إلى تتلمذه على يد ابن سبعين، وأن هذا الأخير "كان دونه في السن"([3]) ولما كانت ولادة ابن سبعين تقع سنة 614هـ, فإن هناك من الباحثين من اعتبر فارق السنوات لا يتعدى ستا، ولهذا جعلوا تاريخ مولده سنة 600هـ ومن هؤلاء ماسنيون والنشار.

وما نأخذ به نحن هو ما تواطأ عليه أغلب المترجمين لحياته، وهو أن مولد الششتري تم سنة 610هـ ترجيحا، الموافق لسنة 1212م.

1- ثقافته ونوع العلوم التي حصلها:

من خلال مؤلفاته الشعرية الواردة في الديوان أو مؤلفاته النثرية. يتضح أن الششتري كان على درجة كبيرة من الثقافة والمعارف والعلوم، واسع الاطلاع على التيارات الفكرية التي كانت تمثل العلم والثقافة في عصره. ويبدو من خلال ترجمة حياته أنه بدأ دراسته الأولى في بلوشة بالأندلس موطنه في سن مبكرة، فعكف على ما كان يعكف عليه اقرنه المترفون من دراسة العلوم المتعارف عليها في وقته كحفظ القرآن وتلاوته وتجويده والاهتمام بعلوم اللغة وآدابها، مع الاهتمام الكبير بدراسة العلوم الدينية والشرعية من قراءات وتفسير وحديث وروايات وفقه هذا بالإضافة إلى معرفته الواسعة والجيدة بالعلوم العقلية من علم الكلام

([1]) أشعار ضمن الرسالة العلمية مخطوط المكتبة الوطنية، باريس، الرقم 76، ص1.

([2]) فالمقري يقول إن:" قرية ششتر من عمل وادي آش، وزقاق الششتري معلوم بها، نفخ الطيب، ص185.

([3]) المقري: نفح الطيب، ج 2، ص185.

والفلسفة الإسلامية، مشرقية ومغربية, واليونانية وعلم الأسماء والحروف وفوق هذا وذاك تضلعه في علوم الصوفية ومعرفة دقيقة بأقطابهم وطرقهم ونظرياتهم.

ويعتبر الغبريني أقدم من ترجم للششتري ملخصا عن دراسته فيقول: "الشيخ الفقيه الصوفي الصالح العابد، المتجرد. من الطلبة المحصلين، من الفقراء المنقطعين. له معرفة بالحكمة ومعرفة بطريقة الصالحين الصوفية، وشعره في غاية الانطباع والملاحة وتواشيحه ومقفياته ونظمه الهزلي الزجلي في غاية الحسن"([1]).

ولا شك أن تقديمنا لبعض الأمثلة والشواهد البارزة الدالة من مؤلفاته قادرة على أن تقربنا فنتعرف من خلالها في وضوح على جوانب الثقافة الإسلامية وغير الإسلامية التي حصلها.

فعن معرفته الكاملة بالكتاب المبين وقدرته الفائقة على فهم معانيه وتأويلها وتوظيفها لتدعيم آرائه المتعلقة بالتصوف ونظريته الخاصة في الوحدة نجده مثلا في رسالته الخرقة البغدادية يستشهد ببعض الآيات لإثبات أن لبس الخرقة أو المرقعة ليست بدعة ولكنها سنة مثل قوله تعالى: ﴿ **إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا**﴾ ([2]).

وقوله: ﴿**ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعا إلى حين**﴾ ([3]) ومن أحاديث السنة النبوية وظف الكثير من أجل تأصيل لبس الصوف والمرقعة والشعر فاستشهد. بما روته عائشة رضي الله عنها. قالت﴿ **دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنا نرقع برقاع أخلاط**... ﴾ كما استشهد بما أورده مسلم في صحيحه عن حذيفة أن النبي صلى الله عليه وسلم ألبسه الفضل عبات من الصوف كانت عليه"([4]).

([1]) الغبريني: عنوان الدراية، ص 239.

([2]) سورة الأحزاب، الآية 33.

([3])

([4])كمال الشيبي: الرسالة البغدادية نشرها وقدم لها (مري بيريز أورفوى)، صحيفة الدراسات الشرقية، العدد 18، دمشق، 1977، ص 262.

وفي مسألة الوحدة المطلقة ورفض الغر والسوى، والقول بالله فقط، وظف خاصة([1])، في كتابه المقاليد الوجودية ليدعم رأيه في الاعتقاد، قوله تعالى: ﴿ **كل شيء هالك إلا وجهه**﴾([2])

وقوله تعالى: ﴿**هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا**﴾ ([3]).

وعن دراسة الششتري لعلوم الشريعة وعلم الفقه فيمكن الوقوف على أثرها بوضوح في كتابه الإنالة العلمية ([4]).

وقد كان الششتري في دراسته لهذه العلوم الدينية يقف موقف الفاعل والناقد حيث كان يقوم بالمواءمة بين ظاهر هذه العلوم وباطنها وما يحتاج إليه الصوفي وما هو ليس بضروري له ويكون في فسحة منه.و"إلى جانب دراسته للعلوم الدينية اهتم بدراسته للغة وآدابها كما اهتم بالشعر القديم" ([5]) و"اهتم أيضا بالشعر الشعبي، وخاصة الموشحات والأزجال، كما شاعت في عصره وبالخصوص أزجال أبي بكر محمد بن قزمان (460هـ/ 554هـ)، الذي استعمل لغة الكلام الدارجة التي تشوبها كلمات وعبارات من عجمية أهل الأندلس في أسلوب متخير رشيق يخلو من التكلف وغير متقيد بقواعد الاعراب، حتى يكون في متناول أفهام الناس عامة"([6]).

([1]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، تقديم وتحقيق، دراسة وتعليق: محمد العدلوني الإدريسي، دار الثقافة، مؤسسة للنشر والتوزيع، الدر البيضاء، المغرب، ط1، 2008، ص107.

([2]) سورة القصص، الآية 88.

([3]) سورة الإنسان، الآية 1.

([4]) ابن ليون التيجيبي: الانالة العلمية في طريق الفقراء المتجردة في الصوفية، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم 1036- 1556، ص38.

([5]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص7.

([6]) آنحل جنثالت بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمته: حسين مؤنس، ط1،القاهرة، 1955، ص158.

و" قد كانت صناعة الأزجال في أغلبها حافلة بذكر الرذائل الملازمة لروح العوام ولم يكن فيها تحفظ أو احتشام" ([1])، وقد نحا الششتري منحى ابن قزمان في نظمه للأزجال حتى أنه اعتبر من أبرز ما أنجبته مدرسة ابن قزمان في الزجل. وقد ذهب بالنثيا: " إلى أن أهم من أتى بعد ابن قزمان وانصرف إلى الأزجال، وعني بالأسلوب أكثر مما عنى ابن قزمان نفسه به، أبو الحسن الششتري "([2]).

كما ""كانت له معرفة بالموشحات، وديوانه حافل بالكثير منها عبر بها على موضوعات صوفية مختلفة. وقد استخدم كل ضروب النظم الذي استعار تقنياته وبعض معانيه ووظفه، بعد أن أفرغه من مضامينه الدنيوية الماجنة والمتهتكة، في التعبير عن أغراضه الصوفية، وحملها من الدلالات الذوقية ما لم يقصده ناظموه الأصليون"([3]).

وبهذا يمكن اعتبار الششتري أول من وظف الزجل في التصوف كما كان ابن عربي أول من استخدم الموشح للتعبير عن مواجده الباطنيه.

و"كان الششتري ملما كذلك بعلم الحروف والأسماء أو ما يدعى بعلم السمياء"([4])، ورغم أننا لا نجد له في هذا العلم تآليف مستقلة كما كانت لأستاذه ابن سبعين، إلا أن ابن فرحون يؤكد على اشتغاله به، حيث يقول: "وأما علم الأسرار والأنوار. فحاز فيه قصب السبق"([5]).

وعرف الششتري هذا العلم الذي هو على أسرار الرموز والأسماء والحروف: "السمياء كل كلام يجرد القوى وعند التجريد لا ينطوي عن الهوى"([6]). ويعتبر صاحب هذا العلم:" يفهم

([1]) آتحل جنتالت بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص159.

([2]) آتحل جنتالت بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص165.

([3]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص 7.

([4]) محمد العدلوني الإدريسي: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ص09.

([5]) ابن فرحون: كتاب الديباج و بهامشه كتاب نيل الابتهاج، بيروت، (د.ت)، ص202.

([6]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص432.

أوائل السور ويتصرف في الحروف المتاحة ويظن بسرها إذا ظهر "([1]). و" لعل الششتري قد اطلع على هذا العلم اعتمادا على كتبه الرائجة في عصره وخاصة كتب البوني"([2]). وكذلك اعتماد على " ما كتبه شيخه ابن سبعين الذي كانت له فيه كتابين هما: الحروف الوضعية في الصور الفلكية، وشرح كتاب ادريس"([3]). وكان " الششتري كغيره من المهتمين بهذا العلم يرمز بالحروف إلى معان الخاصة، ويعتبر أن من يعلم بهذا العلم يجب أن يستره عن غير أهله، "صاحب هذا الوجه. يفهم الأكثر من سر الشريعة. ولا يبوح بالأسرار ولا يهتك الأستار"([4])

أما عن ثقافته الصوفية فإننا نجده قد تأثر عبر حياته الصوفية الذوقية بكل التيارات التي عرفتها الساحة الثقافية بالأندلس وغير الأندلس من البلاد التي زارها من أجل البحث عن الحقيقة. وقد ساد الغرب الإسلامي في هذه الحقبة تياران صوفيان هامان، أحدهما تيار يسير وفق الشريعة ومراعيا لأصول الدين وتعاليم الكتاب والسنة، وتيار متفلسف أباح لنفسه ما لم يبحه الدين من البحث في المسائل التوقيفية المتعلقة بالذات والصفات والروح وعلاقة الله بالعالم، وانتهوا إلى مذاهب صوفية مخالفة للعقيدة.

عرف الششتري في بداية حياته الصوفية التيار السني المديني نسبة إلى أبي مدين الغوث (ت: 594هـ) ممثلا بالقاضي محي الدين بن سراقة (ت: 662هـ).

ويظهر أثر التصوف المديني في قوله:" وأما علم التصوف الذي هو علمهم فيجمع معرفة الإخلاص ودقائق الرياء والحسد والكبر ومعرفة أسماء الله والتخلق بها ومعرفة أسماء الله والتخلق بها ومعرفة النفس والخلق والإيثار والمقامات كالتوكل والرضى والتسليم

([1]) أبو الحسن الششتري. المقاليد الوجودية. ص429.

([2]) أحمد بن علي البوني: شمس المعارف الكبرى، أربعة أجزاء، بيروت، 1980.

([3]) التفتزاني أبو الوفا: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، بيروت، ط.1 ، 1973، ص85.

([4]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص429.

والتفويض والرجاء والخوف والذكر والشكر والصبر والحزن والتوبة والندم والحياء وسائر المقامات الإسلامية والإيمانية والإحسانية "([1]).

كذلك " عرف التيار الصوفي الفلسفي المتطرف القائل بالوحدة الوجودية بين الحق والخلق سواء في جانبه القائل بالوحدة المرسلة، وهي وحدة قائمة في صعيد الوجود بين موجد وموجد، وحدة ايجاد لا وحدة موجودات. وحدة يكون فيها الله الذات منزها تنزيها مطلقا عن الوجود، بينما الله –الصفات والأسماء يكون مرتبطا بالعالم ارتباطا وثيقا ([2])، أي وحدة بين الصفات واختلاف في الذوات.

أو " في جانبه القائل بالوحدة المطلقة على الخصوص والذي كان يخوض في الذات الإلهية معتبرا أنها هي مجموع ما ظهر وما بطن "([3])، " فالموجودات المتعددة المختلف الماهية هويتها واحدة هي الوجود المطلق الله"([4]).

و" قد بدا أثر دراسته للتصوف الفلسفي واضحا في الديوان الكبير الذي تميزت فيه أشعاره الكلاسيكية منها أو الزجلية أو التوشيحية بعمقها النظري، وبدقتها النادرة في التعبير عن قضايا الوجود وما يترتب عليها من مسائل صوفية فلسفية مثل: النفس والعقل، وتكوين العالم ومراتبه، والمعرفة وحقيقتها الوجودية المطلقة، ومسائل الإنسان ووحدة الأديان وغيرها"([5]).

([1]) ابن ليون: الانالة العلمية، ص39.

([2]) محمد العدلوني الإدريسي: كتاب مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في الوحدة، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1998، ص29.

([3]) ابن الخطيب: روضة التعريف، ص602.

([4]) محمد العدلوني الإدريسي: فلسفة الوحدة في تصوف ابن سبعين، دار الثقافة، المغرب، 1998، ص 35 .

([5]) ديوان أبي الحسن الشستري، ص41 ،42 و52 ، 53 و143، 144 و165 و197و185.

كما " يبدو التأثير كذلك ظاهرا في كتابه المقاليد الوجودية والذي تحدث فيه عن حقيقة التصوف، تصوف وحدة الوجود، ومناقشته مسألة الوحدة والكثرة والعلاقة بينهما " ([1]).

2- أساتذة الششتري وشيوخه:

هناك إشارات كثيرة قصيرة ولكنها دقيقة يذكر الششتري فيها عددا من الأساتذة والشيوخ الذين أخذ عنهم واقتدى بهم وأفاد منهم، وجميع هؤلاء كانوا أئمة للمذاهب الصوفية المشهور في عصره، كما يشير إلى عدد آخر من شيوخ التصوف والفلسفة من عصور سابقة على عصره ويعتبر أنهم أثروا في التصوف بالغرب الإسلامي عامة وفي مذهبه الصوفي خاصة.

وعن هؤلاء الأشياخ، سواء الذين أخذ عنهم مباشرة أو بطريقة غير مباشرة وفي مجال التصوف والفلسفة، أو التصوف الفلسفي، نظم قصيدته المشهورة: الشرق والغرب والتي مطلعها:

أرى طالبـا منـا الزيـادة لا الحسـنى بفكر رمى سهما فعدى به عدنا([2])

كاشفا فيها عن جذور المدرسة الصوفية في الغرب الإسلامي، والتي يظهر فيها دور ابن مسرة الجبلي بكل تأكيد، كرائد للمدرسة تلك، وابن سبعين كأهم من تأثر بطريقتهم وافتتن بشخصيتهم، معتبرا طريقته, الطريقة الششترية، قد استفادت من آراء كل المحبين الباحثين عن سر الوجود وحقيقة الكون، وكل من حارت حكمتهم في الكشف عن ذلك السر الأبدي.

ومن أساتذته المباشرين نجد:

عبد الحق بن سبعين: (614هـ/ 1217م. 668هـ/1268م) وهو "عبد الحق محمد بن نصر قطب الدين محمد المرسي الأندلسي الغافقي المالكي الشهير بابن سبعين، من مصنفاته بد العارف، كتاب الإحاطة، الحروف الوضعية في الصور الملكية، حزب الفرج

([1]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص434.

([2]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص72.

والاستخلاص بسر حقيقة كلمة الاخلاص، رسالة العهد شرح سفر ادريس عليه سلام، الفتح المشترك، كنز المغرمين في الحروف والأوفاق.

كان ابن سبعين أعلم عصره بالتصوف وبالفلسفة ومن أمهر من مزج التصوف بالفلسفة. وقد افتتن الششتري بابن سبعين، وعمق دراسته للمذاهب الصوفية ومذاهب الفلسفة اليونانية والإسلامية تحت إشرافه، وأخذ عن مذهبه الفلسفي الصوفي المتسق الأجزاء الكثير من آرائه. و" كان ابن سبعين يعد الششتري من أنجب مريديه الذين فهموا حقيقة فكره واستجلوا كنه تحقيقه، فهو أدرك بشاعريته الفذة ما لم يقدر غيره إدراكه"([1]).

وفي مؤلفات الششتري الشعرية والنثرية اشارات كثيرة لشيخه ابن سبعين، ولأهميته وتأثير مشيخته على حياته الفكرية والذوقية، ودوره الفعال في بناء صرح التصوف الفلسفي في الغرب الإسلامي، ومن الأمثلة على ذلك قوله عن علم التحقيق عنده:

وأظهـر منــه الغـافقي لمـا خفــي   وكشف عن اطواره الغيم والدجنا([2])

وكان يستشهد بالكثير من أقواله خاصة في كتابه المقاليد الوجودية: فكان يتحدث عن أنواع الخير المطلوب وكيف تحصل ويتم بلوغها، وعن السعداء من الصم* الذين خلصوا علوم الشريعة الظاهرة والباطنية واستجابوا لله وللرسول بغير هوية الإنسان، وأنواعه تسعة. ناسبا هذه الآراء إلى ابن سبعين قائلا: "وقد تكلم الشيخ رضي الله عنه في الرضوانية" ([3]).

ابن سراقة (592هـ – 662هـ) وهو محمد بن محمد بن ابراهيم بن الحسين الأنصاري محي الدين أبو بكر الشاطبي المالكي الأندلسي، ومن أخلص تلامذته السهروردي أبو النجيب صاحب كتاب عوارف المعارف.

([1]) عبد الرحمن بدوي: الرسالة الرضوانية لابن سبعين، رسائل ابن سبعين، القاهرة، 1973، ص321.

([2]) ينظر: القصيدة النونية المعروفة بالشرق والغرب، الديوان، ص76.

* الصم: وهم الصوفية السنيون الذين يعتبرهم المتصوفة الفلاسفة من أصحاب البدايات الذين لم يبتغوا بعدمته العرفان، روضة التعريف، ص226.

([3]) عبد الرحمن بدوي: الرسالة الرضوانية لابن سبعين، ص344.

من أهم كتبه: أدب الشهود في التصوف، إعجاز القرآن في الحيل الشرعية. كتاب الأعداد والحساب، ما لا ينبغي للمكلف جهله.

وقد عرف الششتري أول الطريق الصوفية على يد هذا المتصوف السني، القاضي والفقيه المالكي ([1]). ورغم أننا لا نجد إشارة مباشرة من طرف الششتري لشيخه الأول "ابن سراقة" إلا أننا يمكن الوقوف على تأثير آرائه وآراء شيخه السهروردي في الإنالة العلمية، حيث يدعم وجهة نظره في تعريف التصوف برأيهما قائلا:" قلت وذكر السهروردي في عوارفه أن أقوال المشايخ في التصوف تزيد على ألف قول ويجمعهما أن التصوف لا يزال مصطفى الأوقات عن الكدرات بتصفية القلب عن نشوب النفس، فكلما ظهرت نفسه بصفة من صفاتها فرت منها إلى ربها" ([2]) وغير هذه الاقوال كثيرة يمكن الوقوف عليها في الإنالة العلمية وعن أصولها بعوارف المعارف.

و إن كنا لا نعرف إلا هاتين الشخصيتين اللتين تتلمذ عليهم بشكل غير مباشر كثيرون وقد ذكر جلهم، وهم:

أبو مدين الغوث (ت: 601هـ)([3]) والذي كان يعتبر ذا مكانة خاصة بين متصوفة الغرب الإسلامي. وهو وإن كان قد أخذ علومه الذوقية عن مشايخ أمثال أبي الحسن بن حرزهم (ت: 559هـ) وأبي يعزى(ت: 572هـ). إلا أنه لم يكن مثلهم تقليديا مباعدا للناس عاملا على نجاة نفسه، بل كان متجها إلى خدمة أمة الإسلام وصيانة معتقداتها المقدسة، وتحويل جماعة مريديه إلى قوة خادمة للإسلام في كل بلاد الله. ويمكن أن نستخلص تعاليمه من هذا البيت الشعري:

([1]) المقري: نفح الطيب،، ج2، ص185.

([2]) ابن ليون: الانالة العلمية، ص42. انظر: أبو حفص السهروردي: عوارف المعارف، ج 1، ص142.

([3]) أبو يعقوب التادلي: التشوف إلى رجال التصوف، تح: محمد التوفيق، الرباط،1984، ص 451 – 477.

الله قــل وذر الوجــود ومـــا حــوى   إذا كــان مرتــادا بصــدق مــراد([1])

ولقد كان لتصوف أبي مدين، الذي يمكن إدخاله في إطار طريقة الصوفية العاملة، أثره الذي لا يمكن إغفاله على الكثير من المدارس الصوفية بالغرب الإسلامي، سواء منها السينية أو المعتدلة أو الباطنية الفلسفية، فهي تضعه جميعا كحلقة أساسية من حلقات سلسلة السند الصوفي الذي ترتكز عليه، وشيخا من أهم شيوخها المباشرين أو غير المباشرين. ويعتبره أبو الحسن الششتري من شيوخ الطريقة التي انتمى إليها في بداية سلوكه الصوفي. وفي ذلك يقول:

كسا لشعيب ثوب جمع لذاته   فجر على حساده الذيل والردنا

وقد حضر حلقات المدينية، أصحاب "أبي مدين"، وتأثر بكثير من آرائه الصوفية وبأشعاره الذوقية ([2]).

محي الدين بن عربي:(560هـ /1165م 632هـ/1240م)([3]) وهو أبو بكر محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الطائي بن العربي الحاتمي، اطلق عليه اتباعه الشيخ الأكبر وكان يعرف بالأندلس باسم ابن سراقة أما في المشرق فكان يعرف بابن عربي من غير أداة التعريف تميزا له عن القاضي أبي بكر بن العربي المتكلم والفقيه.

من أهم ما كتبه ابن عربي وعرفه الششتري واقتبس منه خصوصا في القسم الأول من ديوانه: الفتوحات المكية، وفصوص الحكم وديوانه الشعري ترجمان الأشواق. كما " انتقد بعض توجهات ابن عربي وتصوراته وخاصة نظريته في وحدة الوجود" ([4]). وقد ضمن

([1]) ابن خلدون يحي: بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، تقديم: عبد المجيد حاجيات، الجزائر،1980، ص 126.

([2]) Voir Massignon, recherches sur shushtari, P 254 –255

([3]) أسين بلاثيوس: ابن عربي حياته ومذهبه، تر: عبد الرحمن بدوي، طبعة بيروت، 1979، ص224 و225.

([4]) علي سامي النشار: ديوان أبي الحسن الششتري، خاصة القصيدة الموشحة، رقم 29، ص 142 وما بعدها. الزجل رقم 38، ص165 والموشح رقم 51، ص192 والموشح رقم1، ص 320.

الششتري كتابه الإنالة العلمية، باب العلم العاشر المعنون بالألفاظ الدائرة بينهم، مائتين وخمسين مصطلحا صوفيا لتسهيل فهم ما أشكل على القارئ من ألفاظ القوم: " ليقف عليها من رغب إلا يفوته من تلك الألفاظ شيء "([1]). وأهم من اعتمد عليهم من صوفية الغرب الإسلامي في تصنيفه هذا المعجم ابن عربي، وقد أشار إلى ذلك في مختصر الإنالة العلمية ابن ليون قائلا: "الألفاظ من هذا الفصل ومعظم الألفاظ التي قبلها منقول من شرح الألفاظ, تتداولها الصوفية للإمام أبي عبد الله محمد بن العربي الحاتمي الطائي رحمه الله" ([2]).

والششتري يعد ابن عربي من أهم المحبين للحقيقة، وأنه عن طريق الوجدان لا عن طريق العقل أدرك كنههما لكون ما أدركه خارجا عن طور العقول، فباح بالسر في سكره جاهرا:

أنـــا القـــرآن والسبع المثانـــــي   وروح الروح لا روح الأوانـــــي

ويعتبر عن كل هذا قوله:

وعنـــه طـــوى الطـــائي بســـط كيانـــه   بـــه سكرة الخـــلاع إذا أذهب الوهنـــا
تسـمى بـروح الـروح جهـدا ولـم يبـل   ولـم يـر نـدا فـي المقـام ولا خـدنا([3])

وقد عرف الششتري السهروردي (549هـ - 588هـ)([4])، وهو حكيم الإشراق "أبو الفتوح يحيى بن حسن الملقب "شهاب الدين السهروردي" المقتول مؤسس مذهب الإشراق, الذي قتل بأمر "صلاح الدين الأيوبي". من أهم مؤلفاته "كتاب هياكل النور"، وكتاب "حكمة الإشراق". ويدور مذهبه حول فكرة الإشراق وهي فلسفة تفترض رؤيا داخلية وتجربة صوفية، ومعرفة

([1]) ابن ليون: الإنالة العلمية، ص 56.

([2]) ابن ليون: الإنالة العلمية، ص 53.

([3]) علي سامي النشار: ديوان أبي الحسن الششتري، ص 76.

([4]) ابن شاكر الكتبي: فوات الوفيات، ج2، طبعة بولاق، 1283هـ، ص345.

هي معرفة إشراقية لدنية [1]ينتقل خلالها الإشراقي من مرحلة إلى أخرى تدريجيا حتى يصل إلى جوار الحق نور الأنوار[2].

وعندما يصل السالك إلى هذا المقام وتغمره الأنوار، يصاب بحيرة وتختلط عليه الأمور فلا يعرف بعد من المنير من المستنير. وفي ذلك يقول "الششتري":

وأصبح فيه السهروردي حائرا   يصيح فما يلقي الوجود له وزنا

ويثبت كذلك في إشارة دقيقة اطلاعه على تصوف ابن الفارض الشاعر [3] الصوفي ناظم التائية الكبرى المتوفي سنة 632هـ، الذي أذعن لسلطان العاطفة، فقضى حياته يتغنى في شعره ويهتف بالحب الإلهي، راميا من وراء رموزه وإشارته إلى المحبوبة الحقيقية، الذات الإلهية:[4] حيث يقول:

عمر بن الفارض الناظم الذي   تجرد للأشعار إذ سهل الحزنا[5]

وعرف المتصوف "الحرالي" أحد كبار العلماء الزهاد في عصره، من الدين غمرتهم المحبة الإلهية وفاضت عليهم الأنوار بكل الأسرار وهو "أبو الحسن علي بن محمد التيجيني الحرالي" (ت: 638هـ)[6]. ولد بمراكش ولكنه عاش أول حياته بالأندلس وبأخذ عن مشايخها، هو كما جاء في ترجمته: إمام ورع صالح زاهد، كان بقية السلف، وقدوة الخلف، وقد زهد في الدنيا وتخلى عنها، كما انه اهتم تفسير القرآن تفسيرا ذوقيا وعكف على ذلك، حتى أنه كان يقيم في تفسير الفاتحة نحوا من ستة أشهر ويستخرج منها من أحكام القوانين ما لا يحصى عدده. وقد وضع على أحكام تلك القوانين كتابه مفتاح اللب المقفل على فهم

---

[1] henris corbin, histoire de la philosophie islamique, gallimard, 1964, p 285.

[2] أبو ريان علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، ط2، مصر، 1970، ص411.

[3] علي سامي النشار: ديوان أبي الحسن الششتري، ص75.

[4] مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، بيروت، (د.ت)، ص11.

[5] علي سامي النشار: ديوان أبي الحسن الششتري، ص76.

[6] المقري: نفخ الطيب، ج 2، ص187.

القرآن المنزل وصنف كذلك في كثير من الفنون كالمنطق والطبيعيات والإلهيات. وكان أعلم الناس. بمذهب مالك.

وفيه يقول:([1])

وباح بها نجل الحرالي عندما   رأى كتمه صعبا و تلويحه غينا

كما اعتبر أن طريقته استفادت من آراء كل من هرمس ومن تبعه من الهرامسة في عشقهم الحقيقة المطلقة، وسقراط وإلهاماته وشغفه بالبحث عن الحقيقة الأبدية، وأفلاطون ومثله، وأرسطو وهيامه، وذي القرنين وما تبدي له من الحقائق الوجودية، حيث يقول:

وتـــيم أربــــاب الهــــرامس كلهـــم   وحسبك مـن سـقراط أسـكنه الـدنا

وجــــرد أمثــــال العـــوالم كلهـــا   وأبدي لأفلاطون في المثل الحسنى

وهـام أرسـطو أو مشـى مـن هيامـه   وبـث الـذي ألقـى إليـه ومـا ضـنا

وكان لذي القرنين عونا على الذي   تبـدي لـه، وهـو الـذي طلـب العينـا

ويبحـث عـن أسـباب مـا قـد سـمعتم   وبالبحث غطى العيناإذ رده غينا([2])

عرف الششتري كذلك طائفة من كبار صوفية المشرق كالحلاج الذي شهيد الافصاح عما ذاقه من حقائق وهتكه للأستار الإلهية وقوله أثناء سكره " أنا الحق". وبالديوان إشارات كثيرة إلى اتحاد الحلاج وكشفه لغطاء ذاته وتصريحه: إن ما في الجبة إلا الله.

وقوله:

وذوق للحلاج طعم اتحاده   فقال أنا من لا يحيط به معنى

فقيل له: ارجع عن مقالك قال   لا شربت مداما كل من ذاقها غنى

كما عرف المتصوف الشبلي (ت: 334 هـ)

([1]) علي سامي النشار: ديوان أبي الحسن الششتري، ص 76.

([2])علي سامي النشار: ديوان أبي الحسن الششتري، ص 74 75.

([3]) علي سامي النشار: ديوان أبي الحسن الششتري، ص 74 75.

والنوفري أو النفري (ت: 354)([1]) وقضيب البان (ت:573)([2]) وفيهم يقول:

وانطـــق للشـــبلي بالوحـــدة التـــي أشـار بهـا لمـا محـا عنـده الكونـا
وكـــان لـــذات النـــوفري مـــدلها يخاطـب بالتوحيـد, صـيره خـدنا
تثني قضيب البان من شرب خمره فكـان كمثـل الغيـر لكنـه ثنـى([3])

ومن جملة الشخصيات الصوفية الغرب إسلامية الذين يذكرهم الششتري ويكرر آراءهم الصوفية: ابن مسرة (ت: 317) وابن قسي (ت: 546) وابن برجان (ت: 536هـ):

أقـــام علـــى ســـاق المســـرة نجلـــه لمزن مـن الأسرار فاستقطر المزنـا
ولا بـــن قســـي خلـــع نعـــل وجـــود ولبس إحاطات من الحجر قد تبنا
وقـد شـذ بالشـوذي عـن نوعـه فلـم يمل نحـو أخدان ولـم يسكن المدنا

وفي الإنالة العلمية يشير إلى ابن برجان ويذكر كتابه تفسير القرآن ([4])، الذي كان دون شك مطلعا عليه، وذلك بمناسبة الرد على أهل الظاهر من الفقهاء، الذين أنكروا على الفقراء: "أن يكون لهم علم يسمى علم الباطن أو علم الحكمة" ([5])، وقال وأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "أوتيت من الحكمة مثل ما أتيت من القرآن العظيم" أخرجه أبو الحكيم بن برجان في كتابه التنبيه له في تفسير عيون من القرآن.

([1]) وهو الشيخ محمد بن عبد الجبار النفري صاحب كتاب (المواقف في التصوف) وقد شرحه عفيف الدين التلمساني تلميذ ابن عربي. أما ابن عجيبة في شرحه فاعتبر النوفري شخص لم يعرف. كان من جملة من استغرقهم التوحيد. انظر: روضة التعريف، ج 2، ص615.

([2]) وهو أبو عبد الله الحسين بن عيسى من ذرية آل البيت، سمي بقضيب البان لجمال قده وقد كان من أرباب الأحوال. انظر: ترجمته الكاملة بنفحات لجامي، ص525.

([3]) علي سامي النشار: ديوان أبي الحسن الششتري، ص75.

([4]) كتاب تفسير القرآن لابن برجان والذي لا يوجد منه سوى الجزء الثاني وهو مخطوط بالمكتبة الوطنية الألمانية بميونخ ضمن مجموع المخطوطات العربية MS OD 83.

([5]) ابن ليون: الإنالة العلمية، ص 38.

كما أننا نجده يشير إلى شيوخ آخرين من مشايخ التصوف السني المتأخرين وهم أقطاب الطريقة الشاذلية، كأبي الحسن الشاذلي (ت: 656 هـ)، وأبي العباس المرسى (ت: 668هـ) وابن عطاء الله السكندري(ت: 709هـ)، ويعتبرهم من شيوخه:

شيوخي هم شاذلية   في حبهم قلبي يطيب

كما نجده يستشهد بأقوال أبي العباس المرسي وابن عطاء الله فيما يتعلق بعلوم القرآن فيقول مثلا: " قال أبو العباس، ابن عطاء: سكنت قلوب العارفين لأول حرف من كتاب وهو الباب من بسم الله أي به ظهرت الأشياء وبه قامت وبه فنيت"([1]).

وقد عرف الششتري فلاسفة المشرق مثل ابن سينا (ت: 428هـ) والغزالي (ت: 505هـ) وكان له معرفة بفكرهما، يقول:

ولاح سنا برق من القرب للنهى   لنجل ابن سينا الذي ظن ما ظنا([2])

حيث يشير في هذا البيت إلى فساد قوله عندما اعتقد بتبعية الشريعة للعقل، وقد تبعه في ذلك" أبو حامد" وقلده في رأيه، ولكنه في آخر المطاف في آخر المطاف تخلي عن اعتقاده ذاك واتبع طريق القوم وأخذ برأي الحقيقة:

وقد خلد الطوسي ما قد ذكر   ولكنه نحو التصوف قد حنا ([3])

كما عرف فلاسفة المغرب مثل ابن طفيل (ت: 581هـ) ورسالته حي بن يقظان، وابن رشد"(ت: 595هـ) وفكره المستنير في فهم أعوص المسائل الميتافيزيقية وأدق قضايا الفلسفة:

ولابن طفيل وابن رشد تيقظ   رسالة يقظان اقتضت فتحه الجفنا ([4])

من هذا الذي تقدم يتبين أن ثقافة "الششتري" كانت متعددة المكونات كما كانت معرفته بثقافة عصره جيدة وبروادها وثيقة. وقد عمل بكل ما أوتي من وضوح في الرؤية وبساطة

([1]) ابن ليون: الإنالة العلمية، ص38.

([2]) علي سامي النشار: ديوان أبي الحسن الششتري، ص76.

([3]) علي سامي النشار: ديوان أبي الحسن الششتري، ص76.

([4]) علي سامي النشار: ديوان أبي الحسن الششتري، ص76.

ودقة في التعبير عن أعوص المعاني الصوفية والفلسفية، في استخدامه ما استوعبه من تلك الثقافة في بناء مذهبه الصوفي الفلسفي.

3- مراحل حياته ورحلاته:

لقد ولد" الششتري" في العقد الأول من القرن السابع الهجري وامتدت حياته إلى أواخر عصر الموحدين. وهذا يعني أنه عاش أهم الأحداث الجسام وعاصر التغيرات السياسية والاجتماعية والفكرية التي عرفتها المنطقة في هذا العصر, وتأثر بها لا محالة تأثرا بالغا كان له انعكاسه على شخصيته الفكرية العلمية والذوقية، وطبعتها بخصوصياتها. وبإمكاننا أن نميز بين ثلاث مراحل من حياته.

ا)**المرحلة الأولى:** هي التي قضاها في موطنه الأول بالأندلس وهي تبتدئ سنة 610هـ وتنتهي سنة 640هـ, عاش فيها حياة صبي وشاب مترفة على شاكلة أبناء الأمراء والوجهاء وتلقى تربية و" تعليما راقيا وشارك زملاءه من أبناء كتاب الدولة، الأذواق الأدبية والأخلاقية الأكثر تهذيبا"([1]) وشغف شغفا كبيرا بابن قزمان وغيره من الشعراء الأندلسيين الذين ابتكروا أسلوبا جديدا ماجنا من النظم، هو الزجل. وحصل الششتري قدرا كافيا من العلوم المعروفة على عهده، من حديث ولغة واعجاز"([2])، وفقه وأصوله. حيث يشير ابن عجيبة أن الطواح ذكر أن الششتري كان يجيز في المستصفي للغزالي"([3]) كما أنه درس المذهب المالكي ونشأ

([1]) Voir Massignon, ibid, p214.

([2]) ابن حجز العسقلاني: لسان الميزان، تح: محمد بن عبد الرحمن المرعشلي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1416هـ، ج4، ص240، حيث يرى أن دراسة الششتري لإعجاز القرآن كان بعد قطيعته مع "ابن سبعين" شيخه في العلوم الصوفية والفلسفية.

([3]) ابن عجيبة: شرح النونية الششتري، مخطوط خزانة عبد الله كنون، طنجة، المغرب، مجمع رقم: 10420، التصوف، ص5.

على تعاليمه، واعتبر من علمائه([1]) دون أن ننسى معرفته بمذاهب فقهية أخرى مرفوضة من طرف فقهاء الأندلس، وعلى رأسها المذهب الشافعي مع أهم رواده الغزالي ([2]).

وفي آخر هذه المرحلة من حياته، ولما كانت سنه تناهز الثلاثين، لما بدأت تكتمل رجولته، امتهن التجارة وبدأ الانتقال من بلد الى آخر بموطنه، سعيا وراء الاغتناء المادي، ونظرا لحسه المرهف وعاطفته الجياشة الرفيعة وتأثرا بما لاحظه وعايشه أثناء رحلات تجارته في حواضر وبوادي الأندلس، أصابته بخيبة كبيرة، وعم روحه قلق عظيم وحيرة مريرة، لما أصاب المجتمع الإسلامي بالأندلس من أحداث بعد هزيمة العقاب، وما أصبح يعيشه الناس من غياب الأمن وتفسخ عرى الأخلاق والدين والعروبة، وتسلط رجال الدين (الفقهاء المتزمتون) على مسائل الدين والدولة فأحس في أعماق ذاته بتغير روحي كبير بدأ ينتابه ويدفعه إلى أن يغير نمط حياته، وأن يبحث عن شيء آخر غير الجاه والمال، شيء يكمن وراء كل مظهر الحياة، والذي لا يمكن بلوغه إلا بتركها والتحول عنها، فترك الأوطان نحو سنة 644هـ. وكانت أول رحلاته، من أجل البحث عن الحقيقة، تبدأ بالمغرب الأقصى، ففي مدينة مكناس سيتخلى عن مظاهر الحياة ويهجر الدنيا بترفها ونعيمها وجاهها ([3]). معتبرا أن أول طريق للعلم الحقيقي بسر الوجود، وهو ترك الدنيا: "من رفض الدنيا فإمامه علي وكل علم لا يؤدي إليه بترك الدنيا فليس بعلم "([4]).

ثم بعد ذلك حل بمدينة فاس بحثا عن علم يقربه من الحقيقة ويعلمه كيف يقطع مع الدنيا. وشعره يذكر هذه المرحلة، والتي يمكن تحديدها فيما قبل سنة 646هـ.

([1]) انظر: كتاب الديباج المذهب وبهامشه نيل الانتهاج، حيث يعتبر الششتري من أعيان المذهب المالكي، بيروت، (د.ت). ص202.

([2]) انظر: مقال سامي النشار عن الششتري، مجلة المعهد المصري، مدريد، عدد1، سنة 1953، ص137. وقد اعتبر صاحب المقال أن الششتري أخذ بالمذهب الشافعي تحديا لفقهاء عصره.

([3])Voir Massignon :Recherches sur shushtari, P254.

([4]) ابن ليون: الإنالة العلمية، ص40.

حيث يقول:

شـــــويخ مـــــن أرض مكنـــــاس فـــي وســـط الأســـواق يغنـــي
اش علــــــي مـــــن النــــــاس واش علـــى النـــاس منـــــي
هكـــذا عشـــت فـــي فـــاس وكــــذا هـــون هـــوني[1]

وبعد فاس ومكناس رحل إلى مدينة بجاية، وكانت بجاية في هذا التاريخ قد بلغت درجة كبيرة من التقدم والعمران، فأمها الكثير من رجال العلم في شتى المجالات والفنون، فانتعشت الثقافة فيها بشتى مشاربها. وقد شجع الحكم الحفصي الذي قام على انقاض الحكم الموحدي منذ سنة 633هـ على استقبال الواردين من العلماء من مختلف البلاد الإسلامية شرقا وغربا وتشجيعهم وحمايتهم فكان لذلك أثره البالغ على ازدهار الإنتاج الأدبي من شعر ونثر وروايته، والعلوم الدينية من فقه وأصول وتصوف وغيرها[2].

وهنا في بجاية سيبدأ حياة الهائم الباحث عن الحقيقة واليقين، محاولا اقتباس الأنوار من كل نبراس علم، وقد ترتب على ذلك تغيرات في قناعاته الفكرية وتقلبات في ميولاته الإيديولوجية في اختياراته[3] التي عبر عنها بأبياته التالية (والأبيات زجل لهجته أندلسية أقرب إلى الفصحى). [4]:

كنـــت قبـــل اليـــوم حـــائر فـــي زوايـــا الكـــون دائـــر
فـــي بحـــار الفكـــر ملقـــى بـــين أمـــواج الخـــواطر
والـــــذي كـــــان مـــــرادي لـــم يـــزل فـــي القلـــب حاضـــر
كشـــف الســـتر عـــن عينـــي وبـــدا فـــي كـــل بهجـــة

وعن هيامه واتجاهه بكليته للبحث عن الحقيقة يقول: [5]

---

(1) زجل لهجته مغربية في أغلبيتها. عن مخطوط المكتبة الوطنية، باريس، رقم7008.

(2) الغبريني: عنوان الدراية، ص8.

(3) سليمان العطار: الخيال والشعر في تصوف الأندلس، مطبعة القاهرة، 1981م، ص 334.

(4) ينظر مقال. سامي النشار: أبو الحسن الششتري، ص157.

(5) المقري: نفح الطيب، ج 2، ص185، وديوان أبي الحسن الششتري ، ص8.

تعلـــــــق الوجـــــــد بيـــــا   وصـــــرت هـــــايم مهـــــيم
واعطـــــف بـــــنفح عليـــــا   مـــــن الــــوداد القـــديم
أمـــن يهـــيم فـــي الخلاعـــة   انفقهـــا بـــين المــــلاح
وانظـــر لســـر الجماعـــة   كــــف ننســــقى راح بـــراح
بهـــا انجمـــع عليــــا   وعـــاد قلبـــي ســـليم

وأول طريق صوفي نهجه" الششتري" في رحلته الروحية الأولى هي الطريقة السهروردية، كما ألمعنا، مع أحد روادها القاضي محي الدين ابن سارقة، وباعتناقه لتعاليم هذه المدرسة الصوفية السينية، بدأت تطمئن نفسه قليلا، وبدأ يستشعر أول الطريق، ويحس ببعض الاستقرار واليقين الروحيين ([1]). لكن هذا الوضع لم يدم كثيرا، إذ خرج من بجاية واتجه في بحثه عن اليقين إلى بلدة قابس بالمغرب الأدنى، ونزل برباط البحر المعروف. بمسجد الصهريج، وقابل فيها الصوفي أبا إسحاق الورقاني وأبا عبد الله الصنهاجي، ورحل بعد ذلك إلى طرابلس(ليبيا) وكون حوله حلقة من المريدين، ولمعرفته الواسعة بالفقه والسنة عرض عليه أهله القضاء فرفضه، فاستحمقه فقهاؤها وحكامها ونسبوه إلى الجنون، إلا أنه لم يبال بمآخذهم عليه، وذهب في اليوم التالي إلى سوق البلدة، وكملامتي([2]) صار ينشد ([3]):

رضـي المتـيم فـي الهـوى بجنونـه   خلـــوة يفنـــي عمـــره بفنونـــه
لا تعـذلوه فلـيس ينفـع عـذلكم   لـيس السـلو عـن الهـوى مـن دونـه

وقد كانت لتلك الحادثة أثر بالغ في نفسه، حيث تعاظمت قوته الروحية وبدأ ترفعه عن الجاه واحتقاره ومقته للفقهاء([4]). وفي ذلك قال:

قولوا للفقيه عني   عشق المليح فني

([1]) الغبريني: عنوان الدراية، ص240.

([2]) الملامتي نسبة إلى الملامتية وهم الذين لم يظهر على ظواهرهم مما في بطونهم أثر البتة، وهم يجتهدون في تحقيق كمال الإخلاص.

([3]) علي سامي النشار: ديوان أبي الحسن الششتري، القصيدة 35، ص77.

([4]) ينظر: مقال سامي النشار، أبو الحسن الششتري، ص143.

وقال كذلك:([1])

يا فقيه أروعني	أنت عندي نجيب
لا تكن قط تدني	من وصال الحبيب

المرحلة الثانية: وبعد الحادثة المذكورة عاوده الحنين مرة أخرى إلى بجاية فرجع إليها لكن ليتجه هذه المرة إلى حلقة أخرى غير تلك التي حضرها في زيارته الأولى، ويتعلق الأمر بالمدينية، اتباع: أبي مدين الغوث. وقد كان لهذا الصوفي القطب مكانة كبيرة في الأوساط الصوفية المشرقية([2]) والمغربية، وكان أثره على الدوائر السنية كما كان على دوائر صوفية وحدة الوجود وعلى رأسها تصوف ابن عربي. وتصوف أبي مدين كان تصوفا خاصا يجمع بين الطريق الفلسفي، إلا أنه كان أقرب إلى التصوف السني منه إلى التصوف الفلسفي،

وقد أخذ الششتري بهذا الاتجاه وتشبع بآرائه وطبع بطابعها ([3]) ومن أشعاره المعبرة عن ذلك قوله(زجل رقم 68 لهجته اندلسية).([4]):

يــــــــا مــــــــــــردين	اتبعــــــــوا الحقيقــــــــــة
واستمســــــــــــــــــــكوا	بــــــــــالعروة الوثيقــــــــــة
وقولـــــــــــوا: كــــــــف	قــــــال شـــــيخ الطريقــــــة
ســــــــــي بومــــــــــدين	الله يرضـــــــــــى عنـــــــــه
ملــــــــــــك قلبـــــــــــي	مــــــن أنــــــا بعينـــــــو

ومن تأثر الششتري البالغ بأبي مدين في هذه المرحلة، كان ينشد مقطوعاته في الحب الإلهي على شاكلته، موظفا نفس الرموز والمصطلحات الصوفية تقريبا في التعبير عن مواجيده الروحية، مما جعل الأمر يشكل على الذين اهتموا بجمع شعر الرجلين لتشابههما.

([1]) علي سامي النشار: ديوان أبي الحسن الششتري، زجل 93، ص296.

([2]) عامر النجار: الطرق الصوفية في مصر، دار المعارف، مصر، ص83. خاصة فصل دور الصوفية المغاربية وخاصة " أبو مدين " في حركة الصوفية في مصر.

([3]) ينظر: مقال علي سامي النشار: أبو الحسن الششتري، ص 140.

([4]) علي سامي النشار: ديوان أبي الحسن الششتري، ص257 –258.

وقد التقى الششتري وابن سبعين في بجاية وافتتن به وأصبح من مريديه وخاصته المقربين، بعد أن كان من اتباع الاتجاه المديني بشقيه السني والفلسفي وعن هذا اللقاء يحكي لنا صاحب كتاب نفح الطيب: أنه بعد أن اجتمع الرجلان ودار بينهما حديث طويل ولعله تناول خصوصيات الشريعة والحقيقة، وعندما هم الششتري بالرحيل سأله ابن سبعين عن وجهته، فأجابه بأنه قاصد جماعة أبي مدين، فصاح قائلا: " إن كنت تريد الجنة فسر إلى أبي مدين، وإن كنت تريد رب الجنة فهلم إلي "([1]). حيث كان ابن سبعين يعتبر أن أبا مدين وأصحابه عبيد عمل وهو عبد حضرة إلهية.

و" كانت لتلك الصرخة الرهيبة والقوية التي تلقاها الششتري تأثير عميق في نفسه، هزت كل كيانه وأربكت كل حساباته، ولعل ابن سبعين كان يعلم مسبقا، لما لمسه في الششتري من علم ومعرفة ورهافة حس وشوق إلى الحقيقة واليقين، إن صيحته لن تكون صيحة في واد، وأنها ستجد لها صدى جيدا. وفعلا، عانى الششتري من تلك الصيحة غيبوبة روحية مطلقة، لم ينتبه منها ألا وقد امتلكه ابن سبعين بشكل مطلق" ([2])، فانخرط في اتجاهه الصوفي المتطرف، بعدما اعتمد على ما لصاحبه من علوم في الفلسفة والتحقيق، وأصبحت مقطوعاته تعكس ذلك بكل وضوح وجلاء، فهو يقول: معبرا عن عشقه لشيخه الجديد (زجل أقرب إلى الفصحى مع مظاهر أندلسية).([3]):

أنـــا غـــلام عبـــد ابـــن ســـبعين   مادامـــت الســـبع فـــي العـــدد
مـــع أن لـــيس نحـــتج اهنـــا تبيـــين   يـــا قـــد فهـــم عنـــي كـــل أحـــد

([1]) المقري: نفح الطيب، ج 2، ص 185.

([2]) انظر: مقال علي سامي النشار، أبو الحسن الششتري، ص140.

([3]) علي سامي النشار: ديوان أبي الحسن الششتري، ص231.

وقد سرت معالم مذهب ابن سبعين، الصوفية الفلسفية في الوحدة المطلقة، في آرائه التي عبر عنها في انتاجه بهذه المرحلة، ويظهر ذلك مثلا في قوله (القصيدة من البحر الطويل).([1]):

مــــن يكـــون مثلـــي محقـــق   ويــــرى جميــــع المشــــاهد
ينظــــر الكاســـــات والأدنــــان   والشـــراب والكـــل واحـــد([2])

وقد أعطى ابن سبعين للششتري في اليوم التالي من لقائهما، راية وطلب منه أن ينشد في الأسواق على غرار البيت التالي:

بديت بذكر الحبيب   وعيشي يطيب

لكنه لم يفتح له باب الإلهام إلا بعد أن بلغ حالة كاملة من السكر والفناء في المذكور فصاح يغني: ([3])

لمــــــــا دار الكــــــــاس   مــــــا بـــــين الجــــلاس
وحيـــــــــتهم الانفـــــــاس   عـــــــــنهم زال البـــــــاس
ســــــقاهم بكـــــاس الرضـــــا   عفـــــا الله عمـــــا مضـــــى

وبعد هذا اللقاء تتابعت رحلاته فكان ينتقل في بلاد الإسلام من مكان إلى آخر وحيدا أو بصحبته شيخه أو مع جماعة من الصوفية، " وكثيرا ما كان يظهر في الأسواق وهو يتغنى بالجمال المطلق، الوجود الأبدي، الله، وبيده آلة للنغم ويتبعه جماعة من الصوفية يرددون الغناء "([4]).

وتعتبر **المرحلة الثالثة** والأخيرة من المراحل المؤثرة في حياة الششتري الصوفية، هي التي حل فيها بمصر وجعل منها مقاما له، وحتى لما كان يغادرها من أجل أسفاره وسياحاته

([1]) علي سامي النشار: ديوان أبي الحسن الششتري، ص 51.

([2]) علي سامي النشار: ديوان أبي الحسن الششتري، ص 314.

([3]) انظر: مقال علي سامي النشار، أبو الحسن الششتري، ص 141.

([4]) انظر: مقال علي سامي النشار، أبو الحسن الششتري، ص142.

كان يعود إليها في كل مرة، " ففي سنة (648هـ/ 1243م) ذهب إلى دمياط عندما كانت الحروب الصليبية محتدمة، فجاهد ضد العدو الصليبي مع جماعة من مريديه واتخذ له رباطا بها" ([1]). أما " في سنة (650هـ/1252م) نزل بالشام، وعاش زمنا في رباط القلندرية والتقى بالمتصوف، تلميذ ابن عربي النجم الإسرائيلي الدمشقي ([2]) (603هـ- 667هـ)، وأعجب بأشعاره وأذواقه، اعجابا كبيرا" ([3]). وفي سنة 652هـ عندما اضطر الشيخ ابن سبعين – بعد تعصب الفقهاء عليه وخاصة ذلك الذي ناصبه العداء، وتولى الرد عليه، القطب القسطلاني (614هـ- 686هـ) ([4]) للرحيل إلى مكة والمقام بها إلى أن مات، تولى الششتري مشيخة الفقراء السبعينية.

وقد سادت في هذه الفترة التي عاشها في مصر وهو شيخ للجماعة السبعينية، كثير من الطرق الصوفية، وحفلت بعدد من الشيوخ الذين وفدوا من المغرب والأندلس، "كأبي الحسن الشاذلي" الذي دخلها نحو سنة 642هـ رفقة بعض من مريديه واستوطنوا الأسكندرية"([5])، "وأبي عبد الله المعافري الشاطبي" المتوفي 672هـ بالأسكندرية ([6])، و"ابن سراقة الشاطبي" السابق الذكر المتوفي سنة 663هـ بالقاهرة.

([1]) Voir Mossignon :Recherches sur shushtari, P256

([2]) وهو أبو المعالي محمد بن سوار تتلمذ في أول أمره على شهاب الدين السهروردي ولبس خرقة التصوف على يده، وعندما التقى بـ" ابن عربي " شغف به ولزمه وأخذ عنه علوم الباطن، انظر: البادسي: المقصد الشريف، ص 33.
و henris lahoust : chisme dans l'islam, paris, 1983, p287

([3]) لسان الدين بن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، ج 4، تح: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1977، ص 206.

([4]) ابن تيمية تقي الدين: مجموعة الرسائل والمسائل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1983، ج 4، ص75.

([5]) أبو الوفا التفتزاني: ابن عطاء الله الاسكندري، مطبعة القاهرة، ط1، 1958، ص46.

([6]) المقري : نفح الطيب ،ج 2، ص341.

وفي هذه المرحلة كانت الششترية كطريقة خاصة في التصوف المتأخر قد بدأت تتبلور وتتميز عن الطريقة السبعينية. و" كان كثير من المريدين يرجحونه على شيخه ابن سبعين، فكان يتضايق من ذلك وينسبه إلى عدم معرفتهم بحقيقة الشيخ وقصور طباعهم"([1]).

ويظهر من خلال منتجات هذه المرحلة من مراحل معراجه الروحي، أنه بدأ في التنصل من مذهب الوحدة المطلقة وصار يتراجع عن قناعاته الفكرية السابقة ويميل إلى تصوف هو أقرب إلى السنة، و " يتعلق الأمر بالتصوف الشاذلي. وإن لم يكن الششتري قد لقي شيخ الطريقة أبا الحسن الشاذلي فإنه من المحتمل أن يكون قد قابل بعض مريديه وتعرف على مذهبهم، وما يزكي هذا الاحتمال هو ما كان يكنه لهم من محبة وتقدير كما يظهر من خلال الزجل رقم 49 من الديوان، حتى اعتبر فيما بعد شاذليا واحتل مكانا هاما في سند الطريقة الشاذلية" ([2]).

يقول ([3]):

لا تلمنـــــــــي ياعـــــــذول	أننـــــي أهـــوى الجمـــــال
دعنـــــي أمــــدح مــــا أقـــول	الشـــــاذلي شــــيخ الكمـــــال
وفيــــــه يحصـــــل القبـــــول	بعـــــدما نلـــــت المنـــــال
ســــــر شــــــيخي لا يــــــزول	والحــــق عنـــــه لا يــــزول
شــــيخ الطريقــــة المغربــــي	ســــيدي قاســـم مـــن ســـلك
طريـــق المشـــايخ مـــن ربـــى	وحـــــل فيهـــا مـــا هلـــك
أفديــــــه مـــــولاي بـــــأبي	المـــــالكين ومــــــن ملـــــك
ســــــلوه يوصـــــل منســــي	والعهــــد يبقـــى مشــــترك

([1]) الغبريني. عنوان الدراية، ص 239.

([2]) سليمان العطار: الخيال والشعر، ص 339.

([3]) علي سامي النشار: ديوان أبي الحسن الششتري، ص 442.

لا شك في هذا الانتماء الجديد يظهر تراجع الششتري عن اعتقادات الصوفية الفلسفية والتخلي ولو ظاهريا عن الأفكار المغرقة في الوحدة المطلقة.

4- وفاة الششتري وقبره:

قضى الششتري آخر أيامه في حالة سياحة مع مريديه الفقراء المتجردين، الذي بلغ عددهم كما ذكرنا أربعمائة رجل، ولما كان عائدا من سورية في رحلته الأخيرة إلى مصر، قاصدا دمياط، مرض ببلدة تدعى الطينة توجد على مقربة من بور سعيد، وعندما أحس بنهايته، سأل مريديه عن اسم المكان فقيل له الطينة فقال قولته الشهيرة "حنت الطينة إلى الطينة"([1]).

توفي الششتري عن مرضه الأخير وذلك يوم الثلاثاء 17صفر 668هـ، الموافق لـ: 16 اكتوبر 1269م، قبل أشهر قليلة من موت شيخه ابن سبعين ([2]). فحمله الفقراء على أعناقهم إلى دمياط([3]). حيث دفن هناك. وعن قبره، ذهب ماسنيون في مقال له حول الششتري، إلى أنه قد اكتشف مكانه بدمياط، وقد وجده مهملا في مكان مهجور خلال زيارته للمنطقة([4]).

أما محقق الديوان الدكتور النشار، فيرى: " أن قبر الششتري مازال مجهولا غير معروف لدى الباحثين"([5]).

ترك أبو الحسن الششتري كتبا في النثر والشعر أما الكتب النثرية فهي:

([1]) الغبريني: عنوان الدراية، ص 240.

([2]) هذا التاريخ اتفق عليه كل الذين ترجموا للششتري من القدماء وعلى رأسهم: الغبريني في عنوان الدراية ص242 ومن المحدثين ماسنيون في مقاله : Recherches sur Shushtar i p275

([3]) Mossignon :Recherches sur shushtari .p275

([4]) المقري: نفح الطيب، ح 2 ص 187.

([5]) علي سامي النشار. مقدمة الديوان. ص 12.

1) الرسالة العلمية التي اختصرها ابن ليون التيجيبي في كتاب أسماه (الإنالة العلمية في الانتصار للطائفة الصوفية.
2) المقاليد الوجودية في أسرار الصوفية الذي حققه الدكتور محمد العدلوني اتلإدريسي.
3) الرسالة البغدادية مخطوط فيالاسكوريال.
4) العروة الوثقى في بيان السنن.
5) إحصاء العلوم.
6) ما يجب على المسلم أن يعتقده إلى وفاته.
7) الرسالة القدسية في توحيد العامة والخاصة.
8) المراتب الإيمانية والإسلامية والاحسانية.

وأما الشعرية فتتمثل في ديوان شعري ضخم حققه كل من : محمد العدلوني الادريسي وعلي سامي النشار.

الفصل الأول:

الأبعاد الفكرية للشعر الصوفي بحاضرة بجاية في القرنين السادس والسابع الهجريين.

1- **المبحث الأول: البعد الوجداني (الحب الإلهي).**

2- **المبحث الثاني: البعد الفلسفي (وحدة الوجود، الوحدة المطلقة).**

3- **المبحث الثالث: البعد الإنساني (الإنسان الكامل).**

المبحث الأول: البعد الوجداني (الحب الإلهي)

توطئة:

الحب نعمة كل ذي روح، وحياة بلا حب كجسد بلا روح؛ وللحب خلقت جميع الموجودات، " والحب الإنساني مادته اللذة والجمال. أما اللذة فهي حب الأجسام، أما الجمال فهو حب الأرواح. ولما كانت الأجسام فانية فإن حب الأرواح هو الباقي. فحب الطعام والشراب والنساء. تتولد من لذات زائلة يتغشاها الاضمحلال والفناء مصدقا لقوله تعالى: ﴿**زُيِّنَ لَلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ والبَنِينَ وَالقَنَاطِيرِ المُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ والفِضَّةِ والخَيْلِ المُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الحَيَاةِ الدُّنْيَا واللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ المآب**﴾(1)"(2).

فـ" إذا أقبل البشر على حب هذا الجمال الفاني فقد ضيعوا فرصة اكتساب الجمال المعنوي، فيموت حبهم بموت أجسامهم، وتذهب لذاتهم بذهاب أبدانهم. أما الذين يحبون الجمال المعنوي فحبهم لا ينتهي، لأنه متعلق بالأبدي السرمدي. هؤلاء انطلقوا من حب الموجود إلى حب المُوجِد، ومن حب المخلوق إلى حب الخلق. فلا أجمل من التشوق والنظر إلى خالق الجمال"(3)."ولولا الحب لم يخلق الله في الناس حياة، فالحياة في حب الله هي السعادة والوجد. وفي غير حب الله هي الشقاء والفقد، فالمخلوق يحن إلى خالقه بضرورة وجوده، لا يجد محبوبا أسمى من الله ولا يجد راحة إلا في السكون إليه، ولا غنى إلا به، ولا

(1) سورة آل عمران، الآية14.

(2) محمد درنيقة: معجم شعراء الحب الإلهي، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص10.

(3)أحمد الحلواني: الإيمان والروح، مطبعة القاهرة، مصر، ط1، 1947، ص27-28.

جمالا إلا في التشوق إليه. والخالق يحن إلى من خلق ببر رحمته، وبحكم احتياج المخلوق إلى خالقه إلا إذا كان من الكافرين الأشقياء، أو ذل بالحب المادي حتى هلك فيه"(1).

لذلك " فالحب جوهر العبادة، ولبّ الوجود، وأساس حركة الحياة، وهو دعامة العلاقات والمعاملات بين الناس بعضهم ببعض، وبين الناس والأشياء"(2).

وعليه فإن الكثير من الحكايات نسجت حوله، للدلالة على مكانة هذه القيمة في حياة الكائنات المختلفة ومن ذلك حكاية الأعرابية:

" قيل لأعرابية: ما الحب؟ قالت: جل عن أن يسمى، ودق عن أن يوصف، فهو كامن كمون النار في الجمر، إن قدحته أَورى، وإن تركته توارى. هكذا عرفت الأعرابية الحب، حب لا يذهب في مثاليته إلى ما تذهب إليه الأفلاطونية، ولا يرتد في ماديته غلى ما ترتد إليه النزعة الحسية. وهو تعريف صادق لتلك القوة الخفيِّة الدافعة لحياة الإنسان في مختلف مظاهر نشاطه"(3).

1) الحب في اللغة والاصطلاح.

هذه المفردة متعددة الدلالات بحسب الوضع والاستعمال ، وقد آثرنا الرجوع إلى كتاب تاج العروس للزبيدي للوقوف على دلالات كلمة الحب:

"– من: حبب الأسنان وهو صفاؤها وبهاؤها، أو ما يتحبب من البريق على الأسنان

– من: حب الغمام، يعني "البَرَد " وفي وصف النبي (صلى الله عليه وسلم): «كان يفتر عن مثل حب الغمام » لبياض ثغره.

---

(1)أحمد الحلواني: السمو الروحي في الأدب الصوفي، مطبعة القاهرة، مصر، ط1، 1947، ص23.

(2) سمير حلبي: المحبة، مطبعة طنطا، مصر، 1988، ص5.

(3) نسب الاختيار: الشعر الصوفي، مطبعة اليقظة، دمشق، (د. ت)، ص37.

- من: حباب الماء وهو فقاقيعه التي تطفو كأنها القوارير أو الموج.
- من: أحب الزرع، صار ذا حب، مفرده: حَبَّة.
- من الحِب «بالكسر» وهو جرة الماء أو الخابية.
- من: أحب البعير إذا برك أو أشرف على الموت.
- من: حببتُ القربة إذا ملأتها.
- من: الحَباب، الطل الذي يصبح على الشجر « الندى».
- من: حبة القلب، سويداؤه ووسطه.
- من: التحبب، أول الري بعد العطش."[1]

من خلال هذه الدلالات اللفظية المتنوعة نجد أن هنالك جامعا مشتركا ليس اللفظ فحسب وإنما هناك تقارب معنوي، فهذه المفردات العديدة يجمعها مضمون الانجذاب والجمال الذي هو من أركان الحب المضاد للبغض. ولم توضع الكلمة بجميع مشتقاتها على شيء قبيح. بيد أن الصعوبة تبدو مع الانتقال من التعريف اللغوي إلى البحث عن تعريف اصطلاحي، فلن نحظى بإجماع على تعريف معين لأننا لسنا أمام اصطلاح فلسفي أو علمي، وإنما سنجد تعريفات الحب عبارة عن انطباعات تعكس اختصاص واضع التعريف، سواء كان فيلسوفا أو عارفا أو شاعرا.

([1])الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، سلسلة تصدرها وزارة الإعلام في الكويت، 1966، ج2، ص213.

ويمكن هنا الأخذ على نحو التقريب الإجرائي بهذا التعريف الذي وضعه أبو حامد الغزالـي: " الحب هو ميل الطبع إلى الشيء الملذ، فإن قوي ذلك الميل وتأكّد سُمّي عشقا"([1]).

ولعل هذا أقرب إلى الموضوعية من عبارات أعلام التصوف في معنى الحي، التي هي أقرب على التعبير عن الأحوال والحكم الجمالية منها إلى التعريف، ونقتصر من ذلك على مصادر التاريخ والأدب، وهي زاخرة بشواهد أغراض الحب وأخبار المحبين، وهي تعكس بدايات التفكير الإنساني بطابعه العاطفي الموافق لطبيعة التكوين البشري منذ المرحلة الأولى.

ويؤكد القدماء أن الحب هو العلاقة الأولى الجامعة بين أبي البشر «آدم» وأم البشر «حواء»، وهو دافع هبوط الإنسان إلى الأرض، فيذكر ابن القيم الجوزية « ت: 751 هـ» هذه الفكرة ناقلا إياها عن أفكار سبقته دون اعتراض منه فيقول: " قالوا : حبب الله سبحانه وتعالى إلى رسله وأنبيائه نساءهم وسراريهم فكان آدم أبو البشر شديد المحبة لحواء ، وقد أخبر الله سبحانه أنه خلق زوجة آدم منه ليسكن إليها ، قالوا : وحبه هو الذي حمله على موافقتها في الأكل من الشجرة ، قالوا : وأول حب كان في هذا العالم حب آدم لحواء وصار سُنَّة في وُلْدِه في المحبة بين الزوجين"([2]) .

ولسنا هنا بصدد التحقيق في مسألة الأكل من الشجرة ، فهذه مسألة قرآنية عقيدية لها مجالها المختص بها، وإنما بصدد التنويه إلى تاريخ مفهوم الحب بمنظور تراثي وبداياته وتطوره من عاطفة ساذجة إلى فكرة فلسفية .

([1]) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار السلام، ط2، القاهرة، 2005، ص1653.

([2]) شمس الدين محمد بن القيم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت،1977، ص118.

واستيعاب ذلك لا يتم إلا مع العودة إلى التراث الجاهلي، وما يستحق التوقف عنده من هذا التراث هو «الشعر»، الأهم على الإطلاق من تراث الجاهلية وبالتحديد «الغزل».

2_ أنواع الغزل:

ويطالعنا من التراث الجاهلي وجود نوعين من الحب:

أ) الغزل الشهواني (الإباحي):

وكان هذا النوع شائعا في مجتمع وثني كمجتمع الجزيرة العربية ضمن أجواء العبث والفراغ العقيدي ، ومع هذا لا يمكن الزعم بوجود توافق اجتماعي على قبول العبث الماجن الذي تأباه الفطرة ، ويكفي للحد من التهتك وجود بقية من مكارم الأخلاق وآثار الديانات ، مما نتج حالة ردع للحد من إشاعة الفواحش ، ولذا يبقى الغزل الشهواني مستهجنًا يقتصر على مجالس اللهو فإذا تجاوزها استحق اللوم والزجر، ومن ذلك ما يذكر الرواة عن الشاعر طرفة بن العبد الذي كان جالسا ينادم الملك عمرو بن هند فأطلت أخت الملك فرأى طرفة ظلها في الجام([1])الذي في يده فأخذ يتغزل بها وهو يقلب الكأس قائلا :

ألا يا بأبي الظبي   الـذي يبرق شنفاهُ

ولولا الملك القاعد   قد ألثمنـــي فـاه

واعتبر الملك هذا القول إهانة وهتكا للمحارم مما دفعه للإسراع بقتل الشاعر"([2]).

([1]) زجاج الكأس.

([2]) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري: الشعر والشعراء، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت،1985، ص217.

ب) الغزل الروحاني (العذري):

وهو النوع الذي يقف عند حدود العاطفة دون تجاوزها، وهذا النوع في الأدب الجاهلي كثير ، إذ مهما كان ميل الإنسان إلى العبث فإنه لا ينفك يقدس الفضيلة ويحترم العفة، كما يميل إلى الجمال وينجذب إلى الحب، وإذا كنا لا نجد في التراث الجاهلي رؤية فلسفية مستقرة عن الحب، فهناك حشد من مواقف الحنين والبكاء على الأطلال وعوارض الهجر وما يسمونه غداة البين.

يورد ابن القيم الجوزي في كتابه ذم الهوى " خبراً حول أخ يرى زوجة أخيه حاسرة بالمصادفة فيعشقها ويكتم عشقه حتى يوشك على الموت، ويكتشف الطبيب علته فيخبر أخاه، فما كان من الأخ الزوج إلا أن طلق زوجته لتعود لأخيه الصحة، فما كان من الأخ العاشق المريض إلا أن حرّم المرأة على نفسه وأقسم أن لا يمسَّها. قال السلماني «رواية الخبر» : " ولا أدري أي الرجلين أكرم؟ الأول أم الآخر"([1]).

ولا يعنينا مصدر الخبر بقدر ما فيه من دلالة على توفر هذا النوع المعروف بالحب العذري. ومن الطبيعي أن يصبح للإسلام أثره البالغ في تجديد مفهوم الحب دون نسف طبيعته البشرية إذ لا يمكن للدين اتخاذ موقف مضاد لطبائع البشر بما تحتويه من ميول للحب والجمال، فقد أخذ الحب يتحول من المعنى البدائي إلى مفهوم يشغل العلماء والفلاسفة والأدباء، الذين شرعوا تعمقون في مفهوم الحب، ويتنافسون لتقديم التعبير الأبلغ والتفسير الأدق لما لم يكن موجودا قبل ظهور الإسلام.

إن التساؤل عن دوافع الحب وآثاره وعلاماته. يمهد لبواكير فلسفة إسلامية ومباحث القيم والنفس الإنسانية، من ذلك ما يروى على" أن المأمون سأل يحي بن أكثم عن العشق ؟

([1])ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن: ذم الهوى، مكتبة القاهرة، 1971، ص119.

فقال يحي : هو سوانح تسنح للمرء فيهتم بها قلبه وتؤثرها نفسه.

فقال له ثمامة: اسكت يا يحي، إنما عليك أن تجيب في مسألة طلاق أو في محرم صاد ظبيا أو قتل نملة، فأما هذه فمسائلنا نحن.

فقال له المأمون: قل يا ثمامة، ما العشق؟

فقال: العشق جليس ممتع، وأليف مؤنس، وصاحب ملك، مسالكه لطيفة، ومذاهبه غامضة وأحكامه جائرة، ملك الأبدان وأرواحها، والقلوب وخواطرها، توارى عن الأبصار مدخله، وعمى عن القلوب مسلكه.

فقال له المأمون: أحسنت والله يا ثمامة، وأمر له بألف دينار" ([1])

على ما في هذا الحوار من ترف فكري ومباراة لفظية بين الفقيه ابن أكثم والأديب ابن ثمامة لكن الحوار شاهد من شواهد كثيرة على الوعي المتطور في مرحلة ما قبل الفلسفة الإسلامية وبداية إعداد مفهوم الحب ليصبح موضوعا للتأمل الفلسفي النفسي .

وعندما نتجاوز كتب الأخبار ودواوين الغزل يستوقفنا منعطف هام منذ القرن الثالث الهجري تمَّ فيه تكوين نظرية عن الحب، حيث أخذ العلماء في تفسير لوازم الحب وأعراضه الروحية والمادية.

3) الحب في القرآن الكريم:

لا يقتصر خطاب القرآن على التأسيس التشريعي والعقيدي، ولا يقف عند التحدي البلاغي، وإنما هناك نسق آخر لا يقل أهمية عن كل ذلك، وهو تجديد المفاهيم الفكرية بما يتجاوز ثقافة العصر ووعي المجتمع لنقل البشرية من التخلف إلى فتح جديد.

([1]) أبو محمد القاري السراج: مصارع العشاق، دار صادر، ج1، بيروت، 1980، ص14.

ومن ذلك ما جاء به القرآن الكريم من خطاب لم يكن مألوفا عن مفهوم الحب ضمن أغراض ومواضع متعددة يمكن جمعها في عبارة «الحب الهادف ».

4) علاقات الحب في القرآن الكريم:

لا ينكر القرآن الكريم العلاقات الطبيعية للحب مع المرأة والأولاد والمال والأصدقاء .. لكن الخطاب القرآني لا يسهب في بيان هذه العلاقات باعتبارها كامنة فطريا في الذات البشرية، وهي لا تحتاج إلى إثبات أو بيان، سوى توجيهها الوجهة الصحيحة. بينما يولي القرآن الكريم الأهمية القصوى لنوع واحد من أنواع الحب، هو الحب الإلهي، باعتباره الحب الأعلى وكل ما عداه هو أدنى، وإن صحَّ فيكون طريقاً إليه.

ويذكر الراغب الأصفهاني أن الحب على ثلاثة أوجه – بحسب القرآن – ويفصلها:

الوجه الأول: محبة اللذة ﴿ زُيّنَ لِلنَّاسِ حُبُ الشَّهواتِ مِنَ النِّسَاءِ والبَنِينَ والقَنَاطِيرِ المُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَهَبِ والفِضَةِ وَالخَيلِ المسَوَّمَةِ والأَنْعَامِ وَالحَرْثِ ذَلكَ مَتَاعُ الدُّنْيَا وَاللهُ عِنْدَهُ حُسْنُ المَآبِ ﴾ ([1]).

الوجه الثاني: محبة النفع، مثل القوة والنصر ﴿ وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نصْرٌ مِنَ الله وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وبَشِّرِ المُؤْمِنِينَ ﴾ ([2]).

الوجه الثالث: محبة الفضل للتكامل ﴿ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أنْ يَتَطَهَّرُوْا وَالله يُحِبُّ المُطَّهِرِينَ ﴾ ([3])"([4]).

([1]) سورة آل عمران، الآية 14.

([2]) سورة الصف، الآية 13.

([3]) سورة التوبة، الآية 108.

([4])الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، تح: عدنان داوودي، دار القلم، بيروت، ط1، 1995، ص214.

وفي ذات المنحى من علاقات الحب يولي القرآن الكريم أهمية لهذا لمستوى ضمن أهداف الهداية التربوية ، ومن أبرز مصاديق ذلك الحب الاجتماعي العلاقة الأخوية التي يصفها القرآن بين المهاجرين والأنصار ، وهو لا يقتصر على التعاطف وإنما يجسّد الإيثار ، قال تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالإيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلاَ يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِم حَاجَةٌ مِمَّا أُوتُواْ وَيُؤْثِرونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ المُفْلِحُونَ ﴾ ([1]).

وفي اتجاه مضاد يتدنى الحب في الإيثار إلى الأثرة ، ومن التكافل إلى الجشع بالحرص على الثروة ﴿ وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلاً لَمًّا وَتُحِبُونَ المَالَ حُبّاً جَمّاً ﴾ ([2]).

ومن هذا القبيل حب الدنيا الذي هو منبع كل حب مادي شهواني ﴿ كَلاَّ بَلْ تُحِبّونَ العَاجِلَةَ وتَذَرُونَ الآخِرَةَ ﴾ ([3]).

هذه الإدانة للحب الأدنى « حب المال أو العلاقات » لا تعني بأي حال قمع الميول الطبيعية عند البشر، وإنما هي إدانة لتحول هذه الميول إلى حب ذميم حتى يغدوا الشغل الشاغل والهدف الأهم الذي يحرص البشر على كسبه بكل وسيلة مهما كانت دون مراعاة ما هو أسمى وأجدر بالحب من قيم الخير والحق والجمال، وبدل أن يكون الحب معراج اتقاء يتحول إلى منحدر سقوط ، وبدل أن يتحرر البشر بالحب من كل عبودية غير الله تعالى يتحول إلى عبد ذليل للعلاقات الفانية. فإن حب الأهل والأصدقاء والمكاسب إذا كان حجاب غفلة عن الحب الأعلى فهو انحراف عن الحب القرآني ﴿ قُلْ إِن كَانَ لآبَائُكُمْ وَأَبْنَائُكُمْ وإِخْوَانُكُمْ وأَزْوَاجُكُمْ وعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا

([1]) سورة الحشر، الآية 9.

([2]) سورة الفجر، الآيتان 19-20.

([3]) سورة القيامة، الآيتان 20-21.

أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنْ اللهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبّصُواْ حَتَّى يَأْتِيَ الله بِأَمْرِهِ وَالله لا يَهْدِي القَوْمَ الفَاسِقِينَ﴾ ([1]).

إن عبارة « أحبّ» بصيغة أفعل التفضيل، هي مفصل التضاد بين توحيد الحب بسماته الربانية وبين إشراك الحب بلوثته الدنيوية.

أ_ حب المرأة:

لا تقال كلمة « الحب» إلا ويتبادر إلى الأذهان ذلك الرابط العاطفي بين الرجل والمرأة، وهذا هو محور دراسات الحب وأعمال الشعر والآداب والفنون العالمية، على ما يمازج ذلك الاهتمام من إسفاف وانحلال في خلط مغرض ولا أخلاقي بين الحب والرغبة، فتتحول مفردة الحب من أسمى المعاني إلى أدناها، حتى لتغدو وكأنها مرادفة للإباحية والتهتك. ونجد القرآن الكريم يولي أهمية بالغة لهذا النمط من الحب بين الرجل والمرأة، ومن أبرز مصاديق ذلك ما ورد من التفصيل استغرق سورة كاملة من القرآن هي سورة يوسف، بما يناسب المقاصد التربوية وسبل الهداية بطريقة السرد المحكم دون التنكر للطبائع الكامنة في أعماق النفس الإنسانية ، وإنما هو تحذير من سيطرة العواطف على العقل حتى لا يتردى الإنسان إلى منحدر الغريزة متجاوزا الأخلاق والشرائع والأعراف.

فيتدرج الخطاب القرآني من التعريف بشخصية يوسف المتصف بالعلم والنضج والحكمة مع تجاوزه محنة البئر إلى المحنة الكبرى في القصر ومراودة « التي هو في بيتها» بممارسات ماكرة وإغلاق الأبواب لتكون ردة فعله الأولى « معاذ الله » وتؤكد السورة صرف السوء عنه حتى مع قيام المرأة بشق قميصه عدواناً ، ثم تكيد له بالبهتان لدى زوجها فيذيع أمرها لتصبح موضع نقد اجتماعي ترد عليه بتحدي النسوة « فقطعن أيديهن » ذهولاً أمام الجمال اليوسفي، ثم يصل بنا السرد إل محل الشاهد وهو إقرار المرأة بأن الحب المادي

([1]) سورة التوبة، الآية 24.

أوقعها في إرادة المحذور لولا اصطدام إرادتها بعصمة يوسف، تقول الآية بلسان المرأة: ﴿ ولَقَدْ رَاوِدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فاسْتَعْصَمَ وَلَئِن لَمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَ وَلَيَكُونَنَ مِنَ الصّاغِرِينَ، قَالَ رَبِّ السّجْنُ أَحَبُّ إِلَيّ مِمّا يَدْعونني إِلَيْهِ وإِلاّ تَصْرِفْ عَنّي كَيْدهُنّ أَصْبُ إِلَيْهنّ وأَكُنْ مّن الجَاهلينَ، فَاستجَابَ لَهُ ربّه فصَرفَ عنهُ كَيدَهُنَ إنّه هُو السميعُ العَليمُ ﴾ ([1]).

ولعل القرآن الكريم يؤكد بما سبق أن الخلاص من الحب الأدنى يكون بالحب الأعلى، وأن القلب الفارغ من حب الله يتعرض للإصابة بنكبات علاقة الحب الأدنى، وكأن القضية في جوهرها صراع ضدين لا يجتمعان، ويجمعهما جامع مشترك بينهما فكيف يجمع البقاء مع الفناء، وهذا من السنن الطبيعية التي رصدها القرآن ببرهنة عملية، فإذا كان الحب يسع كل الأشياء فإن الأحب هو واحد لا يتعدد، فما هو الأحب لدى الإنسان؟

هذا هو السؤال الإشكالي الذي يهدف القرآن الكريم إلى أن تكون إجابته عملية صادقة من خلال قاعدة التكامل وهي: ﴿ وَالّذينَ آمنُوا أشَدُّ حُبّاً للهِ ﴾»([2]).

يتمثل التصديق العملي في معادلة الحب الأسمى، وهذه المعادلة هي أن العمل برهان على الحب، وأن الحب دافع للعمل، وبالتالي فإن هناك ملازمة لا انفكاك لها بين الحب والعمل، يتقوم أحدهما بالآخر، فلا يثبت الحب إلا بالأثر العملي، ولا يتحقق العمل إلا مع الحب. وهذه المعادلة يمكن استنباطها دون تكلف من القرآن ذاته: ﴿ قُلْ إن كُنتُم تُحبونَ اللهَ فاتبِعُونِي يُحبِبْكُمُ الله ويغْفِرْ لَكُم ذُنوبكُمْ وَالله غَفُورٌ رّحيمٌ ﴾ ([3]).

([1]) سورة يوسف، الآيات 32-34.

([2]) سورة البقرة، الآية 165.

([3]) سورة آل عمران، الآية 31.

فإذا كان العمل هو دليل صدق الحب، فإن الحب ثمرة ونتيجة جزاء للعمل المعبر عنه بالإتباع، وبعبارة أخرى – بحسب مفهوم الآية – يتوقف الحب على العمل والعمل يتوقف على الحب.

ب_ حب الله:

هناك تأكيد في القرآن الكريم أنّ على الإنسان أن يحب الله، وأن يكون أشد حباً لله، وأن يكون الله هو الأحب من كل شيء، ولعل التشريعات والوظائف والشعائر هي من أجل البرهنة على حب الله، وضمان ديمومة ذلك الحب، وهكذا فإن حب ما سوى الله هو أثر وظل وسبيل يؤدي لحب الله سبحانه وتعالى، وما عدا ذلك لا يكون إلا وهما وهوى.

وبالدرجة نفسها جاء التأكيد على الجهة المرادفة وهي حب الله للإنسان، فالحب إذن متبادل بين الله والإنسان، وقد عبرت عدة آيات عن حب الله لأصناف من الناس من قبيل ﴿ إنّ اللهَ يُحبّ المُحسِنينَ ﴾ (1) .

وهناك محاولات للإجابة على السؤال القائل ، كيف يتحققهذا حب الله؟ من أهمها ثلاثة أقوال للفخر الرازي وهي:

" **القول الأول:** إن الحب يكون بإيصال الله الثواب والخير والرحمة إلى العبد

القول الثاني: إن الحب عبارة عن كون الله مريداً لإيصال الثواب والخير إلى العبد، ومعنى ذلك أن من أثبت الإرادة لله تعالى فسر المحبة بإرادته لإيصال الثواب إلى العبد، ومن نفى الإرادة عنه فسَّر المحبة بمجرد إيصال الثواب إلى العبد.

---

(1) سورة البقرة، الآية 195.

القول الثالث: إن المحبة صفة لله، مع كونه مريداً لإيصال الثواب إلى العبد، لأننا نجد في الشاهد أن الأب يحب ولده فيترتب على تلك المحبة إرادة إيصال الخير إلى ذلك الابن، فصارت الإرادة أثراً من آثار تلك المحبة" ([1]) .

لكن ما حقيقة تلك المحبة من الله؟

لا ينتهي الفخر الرازي في تفسيره « مفاتيح الغيب » إلى جواب محدد، بل يجد أن التوقف عن الخوض في هذه الحقيقة أولى، وكأنه يتمثل قوله تعالى: ﴿ **وَمَا أُوتيتُم مِن العِلمِ إلاَ قَلـيلاً** ﴾ ([2])، يقول الفخر الرازي عن حقيقة المحبة من الله: " فقد نذعن بها دون أن نعرف بها دون أن نعرف ما هي وكيف هي، إذ أن عدم العلم بها لا يوجب نفيها. "([3])

نخلص إلى أن الخطاب القرآني في تداول مفهوم الحب يختلف تماما عن بقية الخطابات الراهنة والأفكار السائدة عن هذا المفهوم، سواء كانت في العصر الجاهلي أو العصر

الإسلامي. فقد كانت هذه الخطابات تتراوح بين التعبير عن العواطف أو توصيف المحاسن الجسدية، وهي في الغالب عبارة عن أقاصيص وأشعار تأتي في أعمق تعبيراتها بالغزل « العذري» لإبداء الشوق واللهفة إلى المحبوبة، ووصف ما يتعلق بها من ظلال وأطلال وهوادج وخيام.

ولا نكاد نعثر على أي أثر لحب آخر خارج المحسوس، لاسيما في العصر الجاهلي الذي لم يبرز فيه أي تفكير غيبي.

([1]) فخر الدين الرازي: التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 14، ط3، (د.ت)، ص106.

([2]) سورة الإسراء، الآية 85.

([3]) فخر الدين الرازي: التفسير الكبير، ج14، ص107.

أما مع الخطاب القرآني فنجد ثورة على الوعي السائد، مع الإتيان بتعبيرات جديدة مقاصد لم تكن مألوفة ليرتفع الحب محلقا إلى معنى اسمي وآفاق أرحب بما يكن اعتباره فتحا جديدا لنقل مفهوم الحب من العواطف الساذجة والإباحية العابثة إلى أفكار عميقة وأهداف نبيلة. فكان لابدّ من تتويج الحب بالجمال الإيماني والجلال الأخلاقي والخلوص من الوثنية إلى التوحيد.

ويمكن رصد مقاصد الحب القرآني وأهمها:

1- إمضاء العلاقات العاطفية والميول الطبيعية للإنسان سواء مع المرأة والمجتمع أو مع المنافع.

2- الارتقاء بالحب الطبيعي إلى ما يكون نافعاً للإنسان على المستوى الفردي والاجتماعي.

3- التأكيد على أن الحب الأعلى هو حب الله، وجميع مصاديق الحب الأخرى هي لأجل الحب الإلهي.

4- لا يقتصر الحب القرآني أن يكون من جانب حب الإنسان لله، وإنما يؤكد على جانب آخر هو حب الله للإنسان، وهذا من خصائص القرآن الكريم الذي أهملته الفلسفة.

والواقع أن الحب بما يحويه من الهامات وإشراقات وأحاسيس ومشاعر ومواجيد. لا يمكن شرح أسراره، وتحديد معناه، وتعريف محتواه بألفاظ وكلمات؛ لأن الكلام لا يستطيع سبر أغواره لمعرفة كنه الأسرار، وحقيقة المشاعر والخلجات؛ حتى ليصدق فيه قول القائل "مَنْ ذَاقَ عَرَفَ".

5) مدارج المحبة:

جاء في كتاب روضة التعريف بالحب الشريف لابن الخطيب قوله:

" وإذا اهتم المرء بشيء، وعظمت عنايته به، أكثر من أسمائه؛ والعرب كانوا قد اهتموا بالمحبة، لذلك فقد كثرت أسماؤها في لغتهم، منها:

– **الهوى**: وهو مشتق من السقوط. قال تعالى: ﴿**وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى**﴾([1]) أي سقط وجنح للغروب. ومعناه ميل القلب وسرعة تقلبه لأجل المحبة، كما يسرع الهواء إلى التغير لشدة صفائه ولطافته. ومعنى الهوى بين الناس متداول مشهور، وهو درجة ثانية عن المحبة.

– **العشق**: وهو اسم لما فضل عن المقدار المسمى حبًا، وهو الذي لا يقدر صاحبه على كتمه. وقيل العشق فرط الحب. وهو أقصى درجات المحبة حيث كل مقاماتها مندرجة فيه، ومعناه اتحاد ذات المحبوب بذات المحب اتحادا يوجب غفلة المحب، شغلا بشهود محبوبه في ذاته بذاته، ولذا قيل إنه أقصى مقامات الذهول والغيبة. ولفظة العشق لا نكاد نجدها في الشعر العربي القديم، ولم ترد هذه اللفظة في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية إلا في حديث سويد بن سعيد[2]. وقد أولع المتأخرون بهذه اللفظة، واستعملوها في كلامهم. ولئن أُطلقت واستسيغت في حق الآدميين، فإن الناس قد اختلفوا فيها: هل يُطلق هذا الاسم في حق الله تعالى؟ وبينما قالت طائفة بجوازه، عارض جمهور المسلمين إطلاق هذه اللفظة في حق الله تعالى، فلا يقال إنه يعشق، ولا يقال عشقه عبده لأسباب عديدة منها أن العشق، كما ذكرنا، هو إفراط المحبة، ولا يمكن ذلك في حق الرب جل وعلا، فهو سبحانه لا يوصف بالإفراط في الشيء، ولا يبلغ عبدُه ما يستحقه من حبه فضلا أن يقال أفرط في حبه. والعشق

([1]) سورة النجم، الآية1.

([2]) "مَنْ عشق فعفَّ فكتم فمات مات شهيدا" يروى من طريق سويد بن سعيد عن ابن عباس وهو مما أنكره ابن معين وغيره. لكن الشيباني يذكر بأن لهذا الحديث رواية أخرى عن الزبير بن بكار. ينظر: عبد الرحمن الشيباني: تمييز الطيب من الخبيث، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ص170.

لا يُحمد مطلقا ولا يذم مطلقا، وإنما يُحمد ويذم باعتبار متعلِّقة، فإن الإرادة تابعة لمرادها، والحب تابع للمحبوب، فمتى كان المحبوب مما يُحبُّ لذاته، أو وسيلة توصله إلى ما يحب لذاته، لم تُذم المبالغة في محبته بل تُحمد، على رأي ابن القيم الجوزية، الذي يذكر بأنَّ العشق إذا تعلق بما يحبه الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم كان هذا العشق ممدوحا ومثابا عليه. من ذلك:

1- محبة القرآن الكريم والاستغناء بسماعه عن سماع غيره، وهيمان القلب في معانيه، لأنه على قدر محبة الله تعالى تكون محبة كلامه.

2- محبة ذكر الله سبحانه وتعالى؛ لأن المحب لا يشبع من ذكر محبوبه.

3- محبة سماع أوصافه تعالى وأفعاله وأحكامه.

- **الصَّبابة:** وهي في اللغة بمعنى العشق، والصَّبُّ العاشقُ المشتاقُ. وسُميت الصبابة بذلك لانصباب القلب إلى المحبوب.

- **العلق والعلاقة:** وهو الحب الملازم للقلب، وهي مشتقة من التعلق وهو اللزوم. وسميت علاقة لتعلق القلب بالمحبوب.

- **الكلف:** وهو شدة الحب الذي لا يقدر صاحبه على التصبُّر إلا بالتكلُّف.

- **الخُلَّة:** وهي أن يتخلل الحب جميع الأعضاء من اللحم والدم، وجميع الروح. ويسمى المحب خليلاً، ويسمى المحبوب خليلاً أي محبوباً. قال تعالى: ﴿**الأَخِلَّاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا المـتَّقِينَ**﴾(1). والخلة توحيد المحبة، فالخليل هو الذي توحَّد حبُّه لمحبوبه، وهي رتبة لا تقبل المشاركة، ولهذا اختصَّ بها في العالم الخليلان: إبراهيم ومحمد صلوات

(1) سورة الزخرف، الآية67.

الله وسلامه عليهما. كما قال تعالى:﴿**وَمَنْ أَحْسَنُ دِيْنًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ محُّسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيْمَ حَنِيْفًا واتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيْمَ خَلِيْلاً**﴾([1]). وصح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "**إنّ الله اتخذني خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلاً**"[2]. وقوله صلى الله عليه وسلم: "**لو كنتُ متّخذا من أهل الأرض خليلا لاّتخذتُ أبا بكر خليلا، ولكن صاحبكم خليلُ الرحمن**"[3].

– **الشّغف:** يقال: شغفه الحب أي بلغ شغافه، وشغاف القلب جلدة دونه، وهي الغشاء المحتوى على القلب. قال الله عز وجل: ﴿**وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الـمَدِينَةِ اِمْرَأَة العَزِيْزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلاَلٍ مُّبِيْنٍ**﴾([4]) أي بلغ شغاف قلبها.

– **التّتيم:** وهو التعبّد. وتيّمه الحب أي عبّده فهو متّيم.

– **التَّبْلُ:** فهو أن يسقم الرجل الحبُّ. يقال: رجل مَتْبُول، تَبَلَهُ الحب أي أَسقمه.

– **الوُلُوع والغَرام:** وهو الذي لازم صاحبه فلا يفارقه أو لزوم الحب للقلب لزوما لا ينفك عنه. وقد أُولع المتأخرون باستعمال لفظ الغرام للدلالة على الحب.

– **الهيام:** وهو أن يذهب على وجهه لغلبة الحب عليه.

([1]) سورة النساء، الآية125.

([2]) ذكرهما ابن قيم الجوزية في كتابه روضة المحبين، ص46 و48. وقال صلى الله عليه وسلم "**المرء على دين خليله فلينظر أحدكم من يخالل**" ينظر: الشيباني. تمييز الطيب. ص152. ويرى أبو طالب المكي أنه ليس فوق مقام الخُلّة مقام إلا درجة النبوة. فهناك المقام الأول وهو مقام المعرفة، ثم مقام المحبة المخصوصة، ثم مقام الخُلَّة؛ وهو الإشراف على سرائر الغيوب من شرفات العرش وسُرادقات القدس. فالله سبحانه وتعالى يعطي للمرء مقامَ عارفٍ ولا يعطيه مقام محبوب، وقد يعطيه مقامات المحبة في مقام محب، ولا يعطيه شهادة خُلَّة. ويروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب الناس قبل وفاته بثلاث فقال: "**إن الله تعالى قد اتخذ صاحبكم خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلاً**" " ينظر: أبو طالب المكي، قوت القلوب دار صادر، بيروت، ج 2، ص78.

([3])عبد الرحمن الشيباني: تمييز الطيب من الخبيث، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ص152.

([4]) سورة يوسف، الآية 30.

- **التَّدلُّهُ:** وهو ذهاب العقل من الهوى.

- **الوَلَهُ:** يقال: الرجل يَلِهُ فهو وَالِه إذا ذهب عقله لفقد حبيبه.

- **الجَوَى:** وهو الهوى الباطن والحب المتمكن الذي يقتل صاحبه.

- **الاصطلام:** وهو في اللغة الاستئصال، وأصله استئصال الأذنين. ومعناه: أن يفنى المحب عن جميع المحسوسات لإفراط الغيبة. وهي فناء عن شهود ما سوى الله عز وجل.

- **الأُلفة:** وهي أول مقام من مقامات الحب. وقد عُدَّت في أسبابه وهي الممازجة، ومعناها إيثار جانب المحبوب من كل مطلوب ومصحوب.

- **الشَّوق:** وهو هيجان القلب عند ذكر المحبوب. والفرق بين الشوق والاشتياق أن الشوق يسكن باللقاء، والاشتياق لا يزول باللقاء، بل يزيد ويتضاعف.

فالشوق سفر القلب إلى المحبوب أحثّ السفر. جاء في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم: "**وأسألك لذة النظر إلى وجهك الكريم، وأسألك الشوق إلى لقائك**". وجاء في قول آخر: "**طال شوق الأبرار إلى وجهك، وأنا إلى لقائك أشد شوقا**". وهذا المعنى الذي عبّر عنه صلى الله عليه وسلم بقوله: "**من أحبَّ لقاءَ اللهِ أحبَّ اللهُ لقاءَهُ**"[1]"[2].

6) العلاقة بين المحبة والمعرفة:

أما عن العلاقة بين المعرفة والمحبة فقد تعددت الآراء فيها:" فالبعض يرى أن المعرفة تتقدم على المحبة بالذات؛ لأنه لا يعقل حب شيء إلا بعد معرفته، فالمحبة للشيء أو الكراهية تنتجان عن معرفته؛ فالمعرفة سبب في المحبة؛ والبعض الآخر يرى أن المحبة

(1) لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، تح: محمد الكتاني، بيروت، 1980، ج1، ص339-349.

(2) محمد درنيقة: معجم شعراء الحب الإلهي، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص14-18.

تتقدم على المعرفة، ففي نظر هؤلاء أنه ما بعد معرفة الله تعالى شيء لاسيما وأن العارف كان قد سلك الطريق إلى الله تعالى. ودليلهم في ذلك أنه لم يجاهد نفسه في المقامات والأحوال إلا بباعث الإرادة والمحبة. فلو لم تكن الإرادة والمحبة متقدمتان على المعرفة لم يصل إلى المعرفة"[1]. والواقع أن هناك تعاريف متعددة للمحبة، وأخرى للمعرفة، ولكن هذه التعريفات، على كثرتها وتعدد أصحابها، تكاد تتفق في مؤداها، وفي الطابع العام الذي هو خط مشترك بينها جميعا "ويخيل لنا، ونحن نقرأ تعريفات الحب وتعريفات المعرفة، أننا إزاء لغتين تصوران موضوعا واحدا. وتعبران عن حقيقة واحدة، وتحللان نفسية واحدة: بمعنى أن المحب حين يتحدث عن موضوع حبِّه، ويصف حاله فيه، إنما يتحدث عن موضوع المعرفة، ويصف حال العارف، ولكن في لغة الحب. وكذلك العارف حين يتحدث عن موضوع معرفته، ويصف حاله فيها، ومكاشفاته التي انتهى إليها، إنما يتحدث عن موضوع الحب، ويصف حال المحب، وما ينتهي غليه أمره من فناء ذاته، وبقاء في ذات محبوبته، ولكن في لغة المعرفة"[2]. وبذلك يتبين أنه لا حب بلا معرفة، ولا معرفة بلا حب " فالمعرفة تترتب عليها المحبة، والمحبة تترتب عليها المعرفة. ويتضح ذلك في أن طريق حصول المحبة هو تزكية النفس وهي تجلي مرآة القلب، وينعكس فيها نور العظمة الإلهية، ويلوح فيها جمال التوحيد، وتنجذب أحداق البصيرة إلى مطالعة أنوار الجلال القديم، فحينئذ يحب العبد ربه لا محالة بعد معرفته إياه. وفي هذا المعنى قال الشبلي: "من علامة المعرفة: المحبة، لأن من عرفه أحبه"[3]. وفي رأي الكثيرين إن المحبة تتولد من المعرفة لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "جُبلتِ القلوب على محبّة من أحسن إليها وبغض من أساء إليها"[4].

([1])ابن الخطيب: روضة التعريف، ج 1، ص246.

([2]) محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، القاهرة، 1971، ص235.

([3]) أحمد السايح وعائشة المناعي: دراسات في التصوف والأخلاق، دار الثقافة، الدوحة، قطر، 1991، ص175.

([4]) الشيباني: تمييز الطيب، ص64.

فإذا عرف المرء نعمة خالقه عليه أحبه، فهذا يدل على تقدم المعرفة على المحبة تقدّما طبيعيا منطقيا: " إذ كيف يتسنى للمرء حتى في علاقاته مع الناس، ومع الأشياء أن يحبّ ويكره على أساس من معرفة مسبقة دعته إلى اتخاذ هذا الاتجاه أو ذاك"[1].

وهذه المعرفة هي معرفة الله تعالى بصفاته: " وهي كما نتصورها فرع من المعرفة التي يصل إليها السالك في نهاية طريقه، والتي هي غايته في سلوكه؛ ولذلك يسمّى السالك المتحقق بالمعرفة واصلاً، ووصوله إلى الله هو وصوله إلى المعرفة به"[2]. والقلب المحروم من المعرفة لا تحصل له المحبة.

أما ابن قيم الجوزية فإنه يربط بين اللذة والمحبة والمعرفة ليخلص إلى تفضيل محبة الله تعالى وإيثارها على كل شيء: " اللذة تابعة للمحبة، تقوى بقوتها، وتضعف بضعفها، فكلما كانت الرغبة في المحبوب والشوق إليه أقوى كانت اللذة بالوصول إليه أتم. والمحبة والشوق تابع لمعرفته والعلم به، فكلما كان العلم به أتم كانت محبته أكمل، فإذا رجع كمال النعيم في الآخرة، وكمال اللذة إلى العلم والحب، فمن كان يؤمن بالله وأسمائه وصفاته وبه أعرف كان له أحب، وكانت لذته بالوصول إليه ومجاورته والنظر إلى وجهه وسماع كلامه أتم. وكل لذة ونعيم وسرور وبهجة بالإضافة إلى ذلك كقطرة في بحر، فكيف يؤثر من له عقل لذة ضعيفة قصيرة مشوبة بالآلام على لذة عظيمة دائمة أبد الآباد؟ وكمال العبد بحسب هاتين القوتين: العلم والحب. وأفضل العلم العلم بالله، وأعلى الحب الحب له"[3].

و"هذه المعرفة يجب أن تتجه إلى أسماء الله تعالى، وصفاته وأفعاله؛ وعن طريق الذكر السليم تزول الحجب بين الذاكر والمذكور، فيعمل بأوامر الله تعالى ونواهيه؛ فيصبح المحب

(1)أحمد السايح وعائشة المناعي: دراسات في التصوف والأخلاق، ص176.

(2)أحمد السايح وعائشة المناعي: دراسات في التصوف والأخلاق، ص176.

(3) ابن قيم الجوزية: الفوائد، تخريج وحواشي أحمد راتب عرموش، دار النفائس، بيروت، 1986، ص70.

خوفه ورجاؤه وفرحه وسروره وابتهاجه بالله سبحانه وحده. وإن وصل إليه من مخلوق بعض الفرح والسرور، فليس ذلك بالفرح التام والسرور الكامل، والابتهاج والنعيم، وقرة العين وسكون القلب. التي لا تحصل إلا بالله وحده. لكن الفرح والسرور يأتيان من المخلوق إذا أعان السالك على الوصول إليه سبحانه، أو على مرضاته جل وعلا"[1].

وقد ميّز العلماء بين عدة أنواع من الحب:

1- محبة الله تعالى، وقد رأوا أنها لا تكفي وحدها في النجاة من عذاب الله والفوز بثوابه؛ إذ لا يعقل أن يحبّ المرء الله سبحانه ويعصيه، فإن فعل ذلك ولم يطعه فهو مستحق للعقاب.

2- محبة ما يحبه الله تعالى، كمحبة الأنبياء والأولياء، فهي تتبع محبته سبحانه، وهي من لوازم هذه المحبة، فإن محبة المحبوب توجب محبة ما يحبه. وهذه المحبة تُدخل صاحبها في الإسلام. وأحب الناس إلى الله تعالى أقومهم بهذه المحبة وأشدهم فيها.

3- الحب لله وفيه، وهي من لوازم محبة ما يحبه الله تعالى؛ ولا تستقيم محبة ما يحبه الله إلا بالحب فيه وله سبحانه.

4- المحبة مع الله، وهي المحبة التي يشوبها الشرك؛ ذلك أنّ كلمة أحب شيئا مع الله، ليس لله، ولا من أجله، ولا فيه سبحانه فقد اتخذه ندّا لله تعالى. وهذه محبة المشركين.

5- المحبة الطبيعية وهي ميل الإنسان إلى ما يلائم ويناسب طبعه، كمحبة العطشان للماء، والجائع للطعام، ومحبة النوم والولد والزوجة... فمثلا في محبة الزوجة والسكن إليها قال تعالى: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَّوَدَّةً**

([1])ابن قيم الجوزية: الفوائد، ص261-262.

وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونْ﴾([1]). فجعل سبحانه المرأة سكنا لقلب الرجل، وجعل بينهما خالص الحب المقترن بالرحمة. فهذه المحبة لا تُذمّ إلا إذا ألهت عن ذكر الله تعالى وشغلت عن محبته، مصداقا لقوله تعالى: **﴿يَا أَيُهَا الذِّيْنَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالَكُمْ ولاَ أَوْلَادَكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمْ الخَاسِرُون﴾**([2]) وقوله تعالى: **﴿رِجَالٌ لَاّ تُلْهِيِهِمْ تِجَارَةٌ وَلاَ بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلاَةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَومًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ القُلُوبُ وَالأَبْصَارُ﴾**([3]) ([4]).

ولو استعرضنا تاريخ ورود لفظة "الحب" و"المحبة" لوجدنا أن رابعة العدوية (ت 181 هـ 797 م) كانت صاحبة اليد الطولى على من جاء بعدها من الذين اصطنعوا لفظة "الحب" في غير ما تردد أو إبهام. وإنّ نظرة إلى أقوال الذين عاصرها أو أتوا بعدها تبين مقدار الأثر الذي تركته هذه العابدة في الحياة الروحية الإسلامية: فمالك بن دينار (ت 131 هـ– 748م) لم يكن يستعمل في أقواله كلمة "الحب" فيما يتعلق بالله تعالى، لكنه كان يستعمل كلمة الشوق.

وعبد الواحد بن زيد (ت 177 هـ–793م) كان يؤثر استعمال لفظة "العشق" للدلالة على الحب الإلهي؛ لكن أبا علي الدقاق اعتبر أن هذه اللفظة غير جائزة في حق الله تعالى لأن العشق، في رأيه، مجاوزة الحد في المحبة، والحق سبحانه وتعالى لا يوصف بأنه يجاوز الحد، ولا يقال أيضا إن عبدا جاوز الحد في محبته تعالى. كما أن البعض لاحظ في أن في العشق تبادلا للذة؛ لذلك لا يوصف الحب الإلهي بالعشق. أما أبو الحسن النوري (ت295 هـ– 907م) فقد رأى أن العشق ليس بأكثر من المحبة، ومعروف الكرخي (ت 200هـ–

([1]) سورة الروم، الآية 21.

([2]) سورة المنافقون، الآية 9.

([3]) سورة النور، الآية37.

([4]) ابن قيم الجوزية: الجواب الكافي، ص274–275.

815م) والجنيد البغدادي (ت 297 هـ-909م) والمحاسبي (ت 243 هـ- 857م). يستعملون كلمة الحب استعمالا صريحا، ويعرّفونها تعريفا واضحا(1).

هذه التعريفات، بالإضافة إلى ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية في قضية محبة الله تعالى كانت الأسس والمبادئ التي ارتكز عليها المحبون في نظم أشعارهم، واستقوا منها في تدبيج نثرهم. وقد شُبّهت المحبة بشجرة في القلب: عروقها الذل للمحبوب وساقها معرفته، وأغصانها خشيته، وورقها الحياء منه، وثمرتها طاعته، ومادتها التي تسقيها ذكره؛ فمتى خلا الحب عن شيء من ذلك كان ناقصا(2).

أولا: الحب الإلهي عند أبي مدين شعيب:

يتضمن الشعر الصوفي الغزل التقليدي والغزل العذري، وكلاهما يحتلان حيزا أساسيا، نظرا لتشابه تجربة الحب الإنساني بتجربة الحب الإلهي إلى حد التطابق فيما بينهما، وقد يختلط الأمر بينهما عند غياب قرينة وظيفية في النص، أو عدم معرفة الناس بوصفه قرينة أيضا، فيمتنع بذلك التمييز بين الحبين في النص أإنساني أم هو إلهي؟

مظاهر التشابه بين الحب الإنساني والحب الإلهي:

أ- **العاطفة:** مظاهر التشابه متعددة أهمها تلك: "العاطفة المشبوهة التي يتميز بها شعر التجربتين، وهي العاطفة التي تذيب المحب بحمى المحبة في المحبوب، وبخاصة في تجربة عشق العذريين في شعرهم الذي (يغلب عليه طابع الجنون)"(3)، فصار لذلك لفظ المجنون جنون المحبة في قصة العشق العذري المتميزة هو (البطل) الحقيقي بدلا من الشاعر نفسه،

(1)حلمي: ابن الفارض، ص142 -143.

(2)ابن قيم الجوزية: روضة المحبين، ص409.

(3)علي البطل: الغزل العذري واضطراب الواقع، مجلة فصول، الهيئة المصرية للكتاب، المجلد4، العدد2، مارس 1981، ص191.

وصار رمزا دالا على فناء المحب في محبوبه حبا وهياما، حيث وظفه كثير من الصوفية في شعرهم، منهم أبو مدين في قوله[1]:

طـــال اشـــتياقي ولا خـــل يؤانســـني ... ولا الزمـــان بمـــا نهـــوى يـــوافيني
هذا الحبيب الذي في القلب مسكنه ... عليـه ذقـت كـؤوس الـذل والمحـن
قالوا: جننت بمن تهوى، فقلت لهم ... ما لـــــذة العيــــــش إلا للمجانين

فهذه المقطوعة تدل على ديمومة الشوق والمحبة، وعلى دوام الانتظار والترقب، وعلى الحرمان الوصال، وعلى مكابدة المحب ومعاناته من الذل والهوان، وعلى نحول جسمه، وعلى ما أصابه من اختلال في اتزانه النفسي وتبدله من حال الأسوياء الأصحاء إلى حال المختلين نفسيا من المجانين وأضرابهم، وعندما يلام على ذلك ويعذل، يرد ساخرا ومتهكما:(ما لذة العيش إلا للمجانين). لقد وردت هذه المقطوعة وحدها في الديوان، ولولا أن المقطوعة منسوبة لأبي مدين، ولولا أنها قائمة في ديوانه الصوفي، وهما معا سياقان خارجيان عن المقطع، لما اعتبرت المقطعة من التصوف في شيء، لذهبت الظنون بها شتى المذاهب، ولربما تمت نسبتها إلى أحد المجانين من العذريين، لجريانها على مجرى شعرهم، مع أنها مقطوعة صوفية، جسدت أصيل الدلالة الصوفية بالتشبيه، وأبانت عنه بلغة (الحب الإنساني) الحسية على سبيل الاستعارة.

ب- الوجد:

ومن أهم مظاهر التشابه والتقاطع بين الحبين الإنساني والإلهي، هو (الوجد)، فالوجد في شعر العذريين هو فناء ذات المحب في ذات المحبوب، مشابه تمام المشابهة للوجد الصوفي، بل إن وجد العذريين كثيرا ما يفوق في حرارته وصدقه وجد كثير من المتصوفة وشعرهم.

---

(1)ديوان أبي مدين، ص66.

ولقد نبه الشبلي إلى هذا الوجد فقال: "يا قوم هذا مجنون بني عامر، إذا سئل عن ليلى كان يقول: أنا ليلى، فكان يغيب بليلى حتى يبقى بمشهد ليلى، ويغيبه عن كل معنى سوى ليلى، ويشهد الأشياء كلها بليلى، فكيف يدعي من يدعي محبته وهو صحيح مميز، يرجع إلى معلوماته ومألوفاته وحظوظه فهيهات أن له ذلك ولم يزهد في ذرة منه ومازالت عنه صفة من أوصافه؟"([1]).

وكقول أبي مدين في الحب الإلهي ([2]):

فانتبهتُ للخطـاب وسمـــــعتُ مني

كلي عن كلي غاب وأنا عنـــي مَفْني

وارتفع لي الحجـاب وشـهدتُ أنـــي

ما بقـــي لي آثـــار غبتُ عن أثـــري

لم أجـــد مَن حَضَر في الحقيقة غيري

و"تلك اللحظة الأبدية الخارجة عن نطاق الزمان والمكان تحدث عادة في ذروة (الوصال) كما تسمى عند أهل الحب الإنساني، وفي ذروة (الاتحاد) كما تسمى عند أهل الحب الإلهي، وقد تسمى مجازا عندهم أيضا (بالوصال)، بمعنى وصل ما انفصل، على اعتبار أن "الشيء الواحد يلاقي نفسه"([3])، غير أن هذا البعد الذي يتحقق فعلا في التجربة الصوفية العملية تحققا سلوكيا ونفسيا، لا يتحقق في التجربة الشعرية في التو والحين، وذلك

([1]) السّراج الطوسي: اللمع، تح: عبد الحليم محمود، عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1960، ص437.

([2]) ديوان أبي مدين، ص85، وينسب الموشح للششتري أيضاً، وقد شرحه ابن عجيبة منسوباً إلى الششتري.

([3]) ابن عربي: فصوص الحكم، ج 2، ص326.

لأن الحضور برهة لا سمك لها، ولأن الواقف في الحضرة تضيق عبارته لاتساع فكرته – كما يقول النفري–([1]) .

وهكذا فإن الحب الإلهي ينقسم إلى جزئين: جزء منهما يجسد بعد الغياب، ويعبر فيه الشاعر عن فكرة فراره عن الخلق شوقا إلى الحق بعد أن عرفه وأحبه قبل السؤال والهبوط، وأغلب شعر أبي مدين على الخصوص، والصوفية الشعراء على العموم يدور في هذا المجال ويرسم هذا المعنى رسما غالبا ما يكون بشبيهه من الحب الإنساني الذي تتخلله أحيانا بعض المفردات الوظيفية، كما في قول أبي مدين التلمساني[من الطويل] ([2]):

يحركنا ذكر الأحاديث عنكـــــم ولولا هواكم في الحشا ما تحركنا

فقل للذي ينهى عن الوَجد أهلَــه إذا لم تذق معنى شراب الهوى دَعنا

إذا اهتزت الأرواح شوقا إلى اللقا ترقصت الأشبـاح يا جاهل المعنى

أما تنظر الطير المقفص يا فــتى إذا ذكر الأوطـان حن إلى المغنى

يفرج بالتغريد ما بفـــــــــؤاده فتضطرب الأعضاء في الحس والمعنى

ويرقص في الأقفاص شوقا إلى اللقا فتهتز أرباب العقول إذا غنـــى

كذلك أرواح المحبيـن يا فتـــــى تهززها الأشواق للعالم الأسـنى

([1])

هو محمد بن إبراهيم بن أبي بكر الشهير بان عباد النفري نسبا الرندي بلدا، صوفي أندلسي شاذلي الطيقة. توفي سنة 792هـ. كتب شرح الحكم ثم نظم الحكم الرسائل الكبرى ثم الرسائل الصغرى ثم رسائل على قوت القلوب.

([2]) نص الرسالة لابن عربي منشورة في مجلة البلاغة المقارنة، ألف، عدد: 5، 1985، ص 24. وانظر النص نفسه محرفا، أبو مدين الغوث، ص138.

أنلزمها بالصبر وهي مَشُوقَة   وهل يستطيع الصبر من شاهد المعنى؟

يشكو الشاعر فيه لوعة الفراق والبعاد ويتشوق إلى اللقاء، ويتوق إلى الوصال، ويبدو من هذه المعاني أنه عرف المحبوب فأحبه، وهجر الأوطان فتغرب، وظل ذلك الحب والحنين إلى الأوطان ساكنا بين الجوى والجوانح،وهذه المفردات دالة على أن هذا النسيب هو من الحب الإلهي، وذلك مثل قوله: (للعالم الأسنى)، (الأظلة)، (ألست بربكم)، (المعنى) و(تستطع صبرا).

يمكن تفكيك النسيب إلى عدة أجزاء صغيرة ([1]) تتواتر في قصيدة الحب الإلهي:

– ظهور المحب في شعره بمظهر: المتيم المفتون بجمال المحبوب، المأخوذ بكل كله وأجمعه بسطوة سحره ودلاله، والشاعر الصوفي يستدل في ذلك بالحسي على المعنوي، وذلك في مثل قول أبي مدين [من الطويل]([2]):

تملكتموا عقلي وطرفي ومسمعي   وروحي وأحشائي وكلي بأجمعي

وتيهتموني في بديع جمالكم   ولم أدري في بحر الهوى أين موضعي

وأوصيتموني لا أبوحَ بسركم   فباح بما أُخْفي تَفَيضُ أدمعي

– تعنيف الآخر، ممن يحاول أن يثني المحب عن وفائه للمحبوب في حبه، كالخلان والعاذلين والوشاة، ومن شعر أبي مدين من الخفيف، في هذا الجزء قوله[من الخفيف]([3]):

يا خليلي خلياني ووجدي أنا   أولى بنار وجدي صليا

([1]) ديوان أبي مدين، ص59 .

([2]) ديوان أبي مدين، ص60..

([3]) ديوان أبي مدين، ص 66.

إن لـي في الغرام دمع مطيعا وفؤادا صبا وصبرا عصيا

أنـا من عاذلي وصبري و قلبي حائـر أيـهم أشد عتيـا

أنـا شيـخ الغرام من يتبـعني أهده فـي الهوى صراطا سويا

أنـا ميت الهوى ويوم أراهم ذلك اليوم يوم أبعث حيـا

– تقديم البرهان على صدق المحبة، وهو البرهان الذي غالبا ما يتمثل في صور عاطفية متأججة، كالسهر والسهاد، والوجد والاكتئاب، واللوعة والشوق الشائق، وصور أخرى جسمية، كالنحول والضمور، والسقم والاصفرار، ومن صور ذلك عند أبي مدين قوله[من الطويل]([1]):

أتيـتُ لقاضـي الحب قلتُ أحبَتي جَفَوْني وقالوا أنت في الحب مُدعَي

وعنـدي شهود للصبابة والأسى يزكون دعـواي إذا جئت أدعــي

سهادي ووجدي واكتئابي ولوعتي وشوقي وسقمي واصفراري وأدمعي

ومن أكثر أحوال المحبة دورانا وتكرارا في شعر الحب الإلهي، وربما أيضا في شعر الحب الإنساني، نجد مقام (الزهد) وهو الاستغناء عن الدنيا، وغسل اليدين من زينتها وزخرفها، وترك فانيها، في مقابل التمسك بالباقي الذي لا يفنى ولا يزول أو يحول، والانشغال به وحده، والهيمان في حبه والتعلق به وطلب القرب منه والدنو، ومحاولة انصهار الذات المحبة في ذات المحبوب، وفنائها فيها من أجل البقاء، ومن شعر أبي مدين [من البسيط] في مقام الزهد قوله([2]):

أهل المحبة بالمحبوب قد شغلوا وفي محبته أرواحهم بذلوا

([1]) ديوان أبي مدين شعيب، ص 62.

([2]) ديوان أبي مدين شعيب، ص 31.

وخربوا كل ما يفنى وقد عمروا ما كان يبقى فيا حسن الذي عملوا

لم تلههم زينة الدنيا وزخرفها ولا جناها ولا حلْي ولا حُلل

هاموا على الكون من وجد ومن طرب وما استقل بهم ربع ولا طلل

– اتصاف المحبة بالقدم والخلود، و" لقد تغنى أغلب الشعراء المتصوفة العمليون بقدم المحبة الأزلية وأزلها، وأبو مدين التلمساني (594هـ) لا يختلف عن السابقين في وصفها، فقد تحدث عن قدمها، كما تحدث عن معجزات شاربيها، وكيف أنهم في ذلك الذوق والشرب متفاوتون درجات، وذلك بحسب صفاء مجاليهم وبالتالي قربهم من المحبوب، ولذلك تفاوتت درجات ثباتهم في ذوقها، بل شربها، طيشا وعيشا، وبالتالي معجزات وكرامات، وفي كل ذلك يقول أبو مدين [من الكامل] ([1]):

قم يا نديمي إلى الندامة واسقنا خمرا تنير بشربها الأرواحَ

أو ما ترى الساقى القديمَ يديرها فكأنها في كأسها المصباحَ

هي أسكرت في الخلد آدم مرة فكسته منها حلة ووشاح

وكذاك نوح في السفينة أَسْكَرَت وله بذاك تأنُّنٌ ونواحُ

وبشربها أضحى الخليل منادما فعهودنا عند الإله صحاحُ

لما دنا موسى إلى تَسْمَاعها ألقى عصاه وكُسرَتْ ألواحُ

وكذا ابن مريمَ في هواها هائمٌ متولعٌ بشرابها سياحُ

محمد فخْرُ العُلَى شَرفُ الهدى اختارَهُ لشرابها الفتاحُ

([1]) الحاج محمد بن الحاج صالح اليسجني: مجموعة قصائد صوفية، طبع حجري،(د.ت). ص137.

وشعر أبي مدين التلمساني قد جسد الحب الإلهي خصوصا في قصيدته النونية وبعض المقطوعات، وفي بعض الموشحات التي مازالت نسبتها إليه، أو إلى الششتري، لم تتحقق على وجه اليقين.

وتعد قصيدة أبي مدين النونية (الخمرية) على رأس ما نسجه من شعر في تجسيد بعد الحضور، وهي القصيدة التي نجتزئ منها [من الطويل] قوله ([1]):

حَضَرنَا فَغبنا عن دَوْر كؤوسنا   وعُدْنا كأنا لا حضرنا ولاغبنا

وأَبْدَتْ لَنَا في كل شَيْء إشارةً   وما احتجبتْ إلا بأنفسنا عنا

ولم تُطق الأفهام تعبير كُنْهها   ولكنها لاَذَت بأَلْطَافها الحُسنى

نَصَحْتُكَ لا تَقْصدْ سوَى باب حَانها   فَمَنْ وَجَدَ الأعلى فلا يَطْلُبُ الأدنى

مَوَانعُنَا منا: حُظُوظُ نُفُوسنَا   فإنْ قُطعَتْ عنا إليها تَوَصَلْنا

تجلت دنوا واختفت بمظاهر   وجلت فما أغنى ودقت فما أسنى

وما الكون إلا مظهر لجمالها   أرتنا به، في كل شيء بدا، حسنا

لها القدمُ المحضُ الذي شُفعتُ به   بقاءً غَدَا يفنى الزمانُ ولا يفنى

يُعيدُ ويُبْدي فعْلُها كل مُحْدَث   وكل قديم فهي قد حازت المعنى

البنية الدلالية العميقة للنونية، مكونة من طرفين أساسيين هما (محب. محبوب) والعلاقة بينهما علاقة حضور، وتعتري الصوفي الواصل فيها حالة من الوجد الغامر يعبر عنه الصوفية عادة ويرمزون إليه بالخمر وما في حكمها من سكر وحان وكؤوس ودنان، وذلك

([1]) أبو مدين شعيب: الديوان، ص40.

لما بين الوجد الغامر والسكر بالخمرة المادية من علاقة متشابهة تتمثل في غيبة الواصل الواجد عما سوى الحضرة،.

ومن الدلائل اللغوية في النونية على الالتفات: بناء أفعال الحضور إلى الزمن الماضي مثل قوله فيها: (حضرنا. فغبنا. وعدنا)، ومنها أيضا السرد لتجليات الذات الإلهية المرتبط بالزمن الماضي مثل قوله: (وأبدت لنا. وما احتجبت. ولم تطق الأفهام. ولاذت بألطافها الحسنى)، (وما الكون إلا مظهر لجمالها. ولها القدم المحض. ويعيد ويبدي فعلها كل محدث.)، بحيث إن معرفة الشيء لا تتم إلا بمعاينته أو ذوقه، والحديث عن تلك المعرفة لا يتم إلا بعد المعاينة أو الذوق، ومن تعبيرات الصوفية في ذلك قولهم: (ذق تعرف) على التتابع المشروط، فلا معرفة قبل الذوق، ولا ذوق بلا معرفة، ولكن أيضا ليس كل معرفة تأتي بعد الذوق يمكن التعبير عن كنهها، مثلما أشار أبو مدين في البيت الثالث [من المجتزيء].

ومن مقطوعات أبي مدين التي تجسد ذلك قوله ([1]):

فإذا نَظَرْتَ بعين عقلك لم تَجِدْ — شيئا سواه على الذوات مصورا

وإذا طَلَبْتَ حقيقةً من غيره — فَبذَيْل جهلك لا تزال مُعَثرا

وكذلك قوله[من الكامل] ([2]):

الله ربي لا أريد سواه — هلْ في الوجود الحي إلا اللهُ

ذاتُ الإله بها قَوَامُ ذواتنا — هل كان يوجد غَيْرُهُ لولاَهُ

([1])أبو مدين شعيب: الديوان، ص25.

([2])أبو مدين شعيب: الديوان، ص43.

ومن موشحاته التي تجسد موضوع الحب الإلهي قوله ([1]):

زارني حبيبي طابت أوقاتي وسمح لي الحبيب

وعفا عن جميع زلاتي على غيظ الرقيب

زارني مُنْيتي وزال الباس وسمح بالوصال

وحضر حصرتي ودار الكاس وبلغتُ الآمال

وشربنا وطابت الأنفاس من مُدام حلال.

"فالموشح كله يقوم طرفين (محب. محبوب) والعلاقة بينهما، ونجد في مثل قوله: (زارني حبيبي. طابت أوقاتي. وسمح بالوصال. وحضر حضرتي. وشربنا وطابت الأنفاس.)، وهي البنية السطحية وإن كانت تدل في منطقيتها عموما على حضور حبي من نوع آخر،. فإنها تنزاح بحكم السياق الصوفي للدلالة على حب إلهي، لعلاقة المشابهة بين حبين وصلت إلى حد التطابق بينهما وإلى حد دلالة الحب الصوري على الحب الجوهري"([2]).

ونفس الشيء نجده في قول أبي مدين في موشح (صح منك الخبر) ([3]):

فانتبهتُ للخطاب وسمعتُ مني

كلي عَنْ كلي غاب وأنا عَني مَفْني

([1]) مختار حبار: شعر أبي مدين التلمساني(الرؤيا و التشكيل) دراسة، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002، ص85.86.

([2]) ديوان أبي مدين: ص57.

([3]) مختار حبار: شعر أبي مدين التلمساني. الرؤيا والتشكيل دراسة، ص 76

وارتفع لي الحجاب وشهدتُ أني

ما بقي لي آثار غبتُ عن أثري

لم أجد مَنْ حضر في الحقيقة غيري.

" إن هذا الموشح في مثل سابقه مؤسس في بنيته العميقة على نواة كلية طرفها:(محب. محبوب) والعلاقة بينهما علاقة حضور، ولكن (الحضور) كلمة عامة ومطاطة عندنا، وهي دقيقة عند الصوفية مجزأة إلى أجزاء ثلاثة، بحيث أن الحضور يتم في ثلاث مراحل متتالية هي "المحاضرة والمكاشفة والمشاهدة" ([1])

ثانيا: الحب الإلـهي عند الششتري:

إن "المحبة هي أسمى درجات الحب والشوق، لا يبلغها إلاّ القليل من عباد الله الصالحين، فهي تفاني المحبّ في الوصول إلى الحبيب، إنّها كلّ شيء في المنهج الصوفي، فالكون خلق بالحبّ، ويدرك بالحبّ، والله جلّ جلاله لا تدركه الأبصار، ولا تحيط به العقول، ولكن الصوفي يوقد مشاعل الحبّ في قلبه، ووجدانه وروحه، فيمتطي بذلك المعراج الأكبر الذي يصله بربّه"([2])، فتكون بذلك النّسيم الذي يتنفس، وغذاء الروح والحياة التي يحيا، والنور الذي به يبصر، ويكون القلب هو الدليل في بحر الظلمات، فتكون بذلك الأحوال والمقامات التي متى حلّ بها العاشق الصوفي ازداد قربا، وكان الوصول بعد الخروج من الحرف والحروف كما يقول النفري([3])، لذلك كانت الأشعار ترقى في عالم تأويلي خاص لتجسيد علاقة المتصوف بمعشوقه، ولذا كان وصف الحبيب ووصف معاناة المحب

([1]) مختار حبار: شعر أبي مدين التلمساني. الرؤيا والتشكيل دراسة، ص 76.

([2]) طه عبد الباقي سرور: من أعلام التصوف، مطبعة نهضة، القاهرة، مصر، (د. ت)، ص65.

([3]) مصطفى محمود: رأيت الله، دار العودة، بيروت، ط2، 1979، ص151.

وتجسيدها أهمّ عنصر جمالي دلالي يثير المتعة والدهشة، وهذا ما ذهب إليه الششتري في حديثه عن الحبّ، ومعاناته يقول([1]):

مُقلتـــي تُبْـــدى   ما أخفيتُ من وَجْدي
كيف بالكتمـــان   وقد نَم بـــي دمعتـي
لنْتً للهجــران   وما اللين من طبعي
سطـــوة الأجفان   يضيق بها ذرعـــي
وَحْـــدُها يُـردي   فكيف مـــع الصـــد
يا غـــزالا حـــال   على الصب في العهد
بعــــدما قد مال   عن الوصل للصـــد
ذا الجفا قــد طال   وقـــد جُرْت بالقصد
لـــم أُردْ بُعْـــدي   ولكنــــه سعــــدي
بأبــــي أهـيف   رجـــــعت ككَشْجيـه*
شـادن* أَوْطَـف*   بَـــــــدَا وَرْدُ خدّيـــه

([1]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص128، 129.
* وجد، ينظر: (عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، دار الميسرة، بيروت، ط 1، 1980، ص 4).
* ككشجيه: نحيل الخصر.
* شادن: غزال.
* أوطف: جميل العين.

خـاف أن يُقْطَـف حمـــــاه بعينــــه

كالقنــا المُلَـذي* يحـــوم علـــى الـورد

مُنْيَـة القلـــــب عبيــــدكم هيمـــان

خـــَل عن عَتّب ودع عنك ما قد كـان

بُغْيَـة الصـــــب أن يَكْتَـب من الغلمـان.

بلغـة سـهلة بسيطة عبـر الشـاعر عـن حبـه وهيامـه وشـوقه للذات العليـا، فالقـارئ لهـذه الأبيـات للوهلـة الأولـى يحسـب أنّـه يقرأ شـعرا يتغـزل فيـه الشـاعر بمحبوبتـه مـن بنـي البشـر، ويصـفها وصـفا ماديـا (سـطوة الأجفـان، لنـت للهجـران، يـا غـزالا، الصـد، ورد خدّيـه، شـادن، ككشجيه، بعينيه، منية القلب).

" فكلها ألفاظ ومفردات موجودة في قواميس الغزليين (الغزل المادي)، لما تجسده من حبّ إنسـاني وقـد اسـتعارها الشـاعر ليجسـد بهـا الحـبّ الإلهـي، وهـي بـذلك ألفـاظ تظـل محتفظـة بـدلالتها الوضـعية فـي الاسـتعمال اللغـوي المعيـاري، وفـي الوقـت نفسـه تـدل دلالـة ثانويـة مصاحبة للدلالة الوضعية على سبيل الرمز والمجاز، وهكذا استطاع الشاعر أن يوظفها في نصوصـه الشـعرية، ليرمـز بهـا إلـى مفـاهيم وجدانيـة علـى الرغم من الرداء المـادي الذي تبدو فيه، فكان الوصف الحسي والخمرة الحسية عند الصوفية التي أرادوا بها معاني روحية"([1]).

والشـاعر هنـا لا يـورد مـن هـذه الألفـاظ التـي اسـتقاها مـن معجـم شـعراء الغـزل العفيـف دلالتها الحسية القريبـة، وإنّمـا يومئ بهـا إلـى دلالات مجردة بعيدة إنّهـا ألفـاظ وصـور مرموزة تشير إلى الحقيقة دون أن تكون الحقيقة.

([1]) علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، القاهرة، 1404هـ، ص11، 12.

* القنا الملذي: الرماح.

"فنحن إذا أمام فيوضات روحية باطنة اتخذت أشكالا مادية ظاهرة، ولعلّ هذا يعود إلى فلسفة ابن عربي الذي يقول: "فكن على أيّ مذهب شئت؛ فإنّك لن تجد إلاّ التأنيث يتقدّم حتى عند أصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة وجود العلم"([1]).

وعلى هذا النحو استطاع الششتري أن يطوع موشحاته وأزجاله الصوفية للتعبير عن مشاعره ومواجيده، وأحواله، مع المحبوب وأشواقه الدائمة للوصول إلى المحبوب الأعلى يقول في هذا الموشح([2])

كمـــــا قلـــــــتُ بقربـــــــي	تنطفــــــي نيـــــران قلبـــــي
زادنـــــي الوصـــــل لهيبـــا	هكـــــذا حـــــال المحـــــب
لا بوصـــــــــلي أتســـــــلى	لا ولا بـــــــالهجر أنســـــــى
لـــــــيس للعشـــــــق دواء	فاحتســــب عقـــــلا ونفســـا
إنّنـــــي أســـــلمت أمـــــري	فـــي الهـــوى معنـــى وحســـا
مـــــا بقـــــى إلاّ التفـــــاني	حبـــذا فـــي الحـــب نحبـــي
إنّنـــــــي بـــــــالموت راض	هكـــــذا حـــــال المحـــــب
يـــــا حبيبـــــي بحياتـــــك	بحياتـــــك يـــــا حبيبـــــي
رقْ لـــــي وانظـــــر لحـــــالي	أنـــــت أدرى بالـــــذي بـــــي
أنـــــت دائـــــي ودوائـــــي	فتلطـــــف يـــــا طبيبـــــي
إن يكـــــن يرضـــــك قتلـــــي	فاجعـــــل القتـــــل بقربـــــي
إننـــــي بالوصـــــل أفنـــــى	هكـــــذا حـــــال المحـــــب
قـــــــد ســـــــلبتم ودادي	يـــــا مـــــلاح الحـــــيّ نفســـــي
إنّمـــــا يُســـــبي فـــــؤادي	غيـــــر تـــــألفي وأنّســـــي
فبهـــــــذا زاد عشـــــــقا	ورضـــــي بالعشـــــق صـــــحبي
وتفانينـــــــا جميعـــــــا	هكـــــذا حـــــال المحـــــب
أنـــــت فـــــي كـــــلّ جميـــــل	وجمـــــالي يـــــا مطـــــاع

([1]) ابن عربي: فصوص الحكم، تح: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1980، ص224.

([2]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص360- 362.

قـــــد تجليـــــت لقلبـــــي	مســـــــفرا دون قنـــــاع
وعلـــــى عشـــق الجمـــال	طبـــــــع الله طبـــــاع
آه يـــــا تمزيـــق قلبـــــي	آه يـــــا قتلـــــي وســـــلبي
مـــت مـــن لطـــف الشـــمائل	هكـــــذا حـــــال المحـــــب
كـــل صـــب مـــات وجـــدا	يشـــــتكي حـــــر الـــــدلال
وأنـــــا بالعشـــق وحـــدي	نشـــــتكي بـــــرد الوصـــال
ناسَـــبَ اللُطْـــفُ وجـــودي	فتفـــــــاني بالجمـــــــال
عشـــت طـــول الـــدّهر فـــاني	مســـــتهام العقـــــل مســـــبي
طيـــب العـــيش خليعـــا	هكـــــذا حـــــال المحـــــب

هكذا كان حال الششتري في جلّ موشحاته وأزجاله، يقول في زجل آخر([1])

لـــــذا الحـــــب عنـــــدي	مقـــــــــام عظـــــــــيم
وأنّـــــــه كلـــــــوا	مـــــــن لـــــــو صـــــــبر
فمـــــن بلـــــي مـــــنكم	بهـــــــــذا الهـــــــــوى
يصـــــبر ولا يجعـــــل	لدائـــــــــــــــــــه دوا
وصـــــالوا وهجـــــروا	ه عنـــــــدي ســـــــو
أن كـــــان حبيبـــــك	بقلبـــــــك مقـــــــيم
فـــــلا تشـــــكو هجـــــره	متـــــى مـــــا هجـــــر
لـــــم قـــــط هجرنـــــي	حبيبـــــــي أنـــــــا
ولا جـــــار عليّـــــا	ولا قـــــــد جنـــــــى
يعمـــــل إيـــــش مـــــا يعمـــــل	ه عنـــــــدي المنـــــــى
وصـــــالوا وهجـــــروا	جعلتـــــوا نعـــــيم
وأنـــــت يـــــا عاقـــــل	أنظـــــر ذا النظـــــر

وتمضي أزجال الششتري على هذا النحو الذي رأيناه في موشحاته، فهو يبدي لنا أنّه راض بكلّ ما يلاقيه من محبوبه؛ لأنّ هذا الحبّ له قدر عظيم، وما على المحبّ الذي

([1]) ابن عربي: فصوص الحكم، ص234، 236.

اختار هذا الطريق وارتضاه إلاّ أن يصبر، ولا يبحث عن دواء له، فالوصل والهجر عند الشاعر سواء؛ لأنّ الحبيب الأعظم مقيم في قلبه، ولا يغادره أبدا، هو الحبيب الحق، الحبيب الذي لا ينسى محبّه، فهو الذي سخّر لمحبّه كلّ شيء.

بهذا يكون الاتصال، ويسعد المحب بمحبوبه، ويكون الفناء، إذا ما خلا المحب بمحبوبه، فيدرك الأشياء وتحلو به الحياة، وما فيها:([1])

أنا نهــواه ويهوانــي   نناجيه من قريـب

إذا نخلو بمحبوبــي   نغيب عن الوجــود

ونقرا سر مكتوبـــي   في صورة العقــود

وبهي حلالي مشروبي   وبه نجنـــي الورود

إلى أن يقول:([2])

أيا ناظم هنيئا صول   بمـــــولاك وأفتخر

وسمع من له مغفول   مديحـــا كالـــدرر

وقل لكل من يعذل   ومن غاب أو حضر

أنا عبد لسلطانـــي   إلـى يـوم العصيـب

عسى مولاي يرحمني   وقصـدي لا يخيـب

([1]) ابن عربي: فصوص الحكم، ص95.

([2]) ابن عربي: فصوص الحكم، ص96.

بهذه المعاني عبّر الششتري عن حبّه الإلهي في لغة سهلة رقيقة، قريبة إلى النّفوس، وإن كانت لغته في كثير من أزجاله، وموشحاته قريبة إلى الفصحى منها إلى العامية، وأحيانا يمزج بينهما (الفصحى والعامية).

وقد حاول الششتري أن ينقل معجم الحب الإنساني، ويطوره، ويوسع من دلالته لتكتسب ألفاظه دلالات جديدة، غير مألوفة تعبّر عن حبّه الإلهي، موردا العديد من الألفاظ التي تتصل بالحبّ، وما يدخل في حكمه، لتشكل حقلا خاصا به.

والشعر هو الطريق الرحب الذي يسمح للصوفي بالعودة إلى وارده الأول، إذ هناك المنبع الذي يحاول الصوفي أن يتصيده من خلال رحلته المضنية، والموفق من استطاع أن يمضي خطوات نحو هذا المنبع حتى يتصل به، فينفصل عن ذاته، فـ"الصوفية هم أول من أشار إلى أن التجربة الروحية شبيهة بالرحلة، وهم الذين جعلوا سعيهم وراء الحقيقة سفرا مضنيا بالمفاجآت والمخاوف في طريق موحش طويل قد ينتهي بسالكه إلى النهاية السعيدة إن وفق الله وأراد"([1]).

ومع تأثير المتصوفة في بلاد المغرب الإسلامي والأندلس بمصنفات كثيرة، كـ(الرسالة القشيرية) لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، ومصنفات الغزالي، و(قوت القلوب في معاملة السنية، المحبوب) لأبي طالب المكي، زيادة على كتب الفلسفة، ومصنفات علم الكلام، وكتب التصوف السنية، التي تعتمد على الكتاب والسنة في قسط وافر من مباحثها، فإن المتصوفة في المغرب العربي حاولوا أن يبينوا أنهم لم يخرجوا عن هذين الأصلين في خطابهم الشعري والنثري،

وإلى ذلك نبه ابن عربي بقوله:"فأصل رياضتنا ومجاهدتنا وأعمالنا التي أعطتنا هذه العلوم والآثار الظاهرة علينا إنما كان من عملنا بالكتاب والسنة وفيضنا إلهي روحاني لكوننا

([1]) صلاح عبد الصبور: حياتي في الشعر، دار العودة، بيروت، (د. ت)، ص11.

سلكنا على طريقة إلهيـة تسمى شـريعـة فأوصلتنا إلى المشرع وهو الله تعالى، لأنـه جعلها طريقة إليه ([1]).

ومن الواضح أن ابن عربي في هذا الكلام يريد أن يبرئ نفسه ومن كان على شاكلته من المتصوفة في المغرب العربي، وذلك بإثبات علمه إلى مصادر الشريعة الرئيسة، وأن ما وصل إليه من فيض روحاني ما هو إلا نتيجة للعمل بهذه الأصول في محاولة للتهرب مما يتهمه به خصومه من الخروج عنها.

ولما كانت الأسرار الإلهية والحقائق الروحية لا يحيط بها الوصف ولا يأتي عليها بيان في الغالب " كان من الطبيعي أن يعتمد الصوفية على أساليب غير مباشرة ولا سيما على التعبير الأدبي الشائع وما يخص العشق والعواطف للإعراب عما يعتلج في ضمائرهم وإبراز ما يجول في عقولهم وقلوبهم "([2])، وهو نوع من التعبير رأوا فيه أنه أكثر ملائمة لحقائقهم ومكاشفاتهم، كما وجدوا فيه القدرة على التأثير في السامع تأثيرا قويا ذلك لأن "الغزل ألصق بالجبلة الإنسانية وأقرب إلى الطباع وأخف على القلوب"([3]).

وهكذا فقد عمد المتصوفة في الشعر إلى الحب وما يتصل به من ذكر أسماء المعشوقات، والوصول والصد، والقرب والبعد، كما عمدوا إلى الخمر وما يتصل بها من حانات وأديرة، وكأس وندمان إلى غير ذلك من الأمور التي توجد عادة في الشعر الغزلي والخمري، الذي يفصح فيه الشاعر عن عواطفه الإنسانية نحو معشوقة من بني البشر، وعن حالة نفسية أحدثها السكر نتيجة تناول جرعات من الخمر الحقيقية، ومن هنا نشأت صعوبة التمييز بين الشعر الذي قيل في أغراض دنيوية أو حسية، وبين الشعر الذي ينشد غاية علوية وأسرار إلهية.

([1]) ابن عربي: الفتوحات المكية ، ج 2، ص162.

([2]) عبد الكريم اليافي: دراسات فنية في الأدب العربي، مطبعة دار الحياة ، دمشق ، ط1، 1972، ص314.

([3]) عبد الكريم اليافي: دراسات فنية في الأدب العربي، ص 313.

ولقد تعرض الصوفية للإنكار والاتهام من قبل أصحاب الشريعة الذين لم يرضوا بهذه التعبيرات الحسية وقد مر بنا في السابق كيف أن بن عربي قد تعرض لحملات شديدة من الإنكار والتشنيع من جراء سوء فهم شعره الغزلي الذي عبر فيه عن حبه الإلهي، في ديوانه ترجمان الأشواق مما دفعه إلى أن يضع شرحا له يبين فيه غايته ومقصده، دفعا لسوء الظن وصرفا للخواطر عن الظاهر.

ومن الواضح أن المتصوفة يستخدمون هذا الأسلوب على سبيل الإشارة والرمز سترا لحقائقهم، وغيرة على هذه الحقائق من أن تشيع في غير أهلها، فحين سئل أبو العباس بن عطاء: ما بالكم أيها المتصوفة قد اشتققتم ألفاظا أغربتم بها على السامعين، وخرجتم عن اللسان المعتاد، هل هذا إلا طلب للتمويه أو ستر لعوار المذهب؟ فقال أبو العباس: ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه، لعزته علينا، كيلا يشربها غير طائفتنا، وفي هذا وردت هذه الأبيات في معجم مصطلحات الصوفية لعبد المنعم الحفني تؤكد المعنى وتقويه: (1)

إذا أهــــل العبـــــارة ســــألونا	أجبنـــــاهم بـــأعلام الإشــــارة
نشــير بهـــا فنجعلهـــا غموضـــا	تقصـــر عـــن ترجمـــة العبـــارة
ونشـــــهدها وتشـــــهدنا ســــرورا	لــــه فــــي كــــل جارحـــة إثـــارة
تـرى الأقـوال فـي الأحـوال أسـرى	كأســـر العـــارفين ذوي الخســـارة

ومن ثمة كان هذا الكلام محورا لكل خطاب صوفي، إذ أضحى يحمل أبعادا نفسية وفلسفية، فمن الناحية النفسية تحدث المتصوفة عن النفس وما يعتريها من حالات الحب المختلفة كالجذب، والوجد، والقبض، والبسط. ومن الناحية الفلسفية فقد تحدثوا عن الحب وربطوه ببعض اصطلاحاتهم المختلفة مثل التجلي، والمشاهدة، والفناء، وكذا بعض المذاهب الفلسفية ومن أهمها المعرفة، ووحدة الوجود، والوحدة المطلقة، وبالرغم من اختلاف كل من هذه الاصطلاحات والمذاهب إلا أنها اتفقت جميعا على أن الحب هو الدعامة الأولى لكل

---

(1) عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، دار الميسرة، بيروت، ط 1، 1980، ص 4.

منها، ويعتبر هذا العنصر القطب الذي تدور حوله رحى الصوفية، ومن دون شك أن الصوفية في المغرب العربي لم يخالفوا المعهود من سلوك أصحاب الطريق ممن سبقوه، فقد قسم الصوفي ابن عربي الحب في الإنسان إلى قسمين: الأول: حب طبيعي وهذا الحب لا ينشد غير خير المحب، والثاني:حب روحاني لا ينشد غير خير المحبوب، والحب الأول يشارك فيه الإنسان الحيوان، أما الحب الثاني فهو الذي يمتاز فيه الإنسان عن الحيوان([1])

وبحكم أن الحب ينطلق من العاطفة، كان لزاما على الصوفي أن يخوض تجربته الشعرية في خضم العاطفة التي بفقدها يتحول الشعر إلى لغة منطقية أو عقلانية يغيب فيها صدق الإحساس، وحرارة الوجدان مما جعل منها عنصرا هاما له خطورته في التجربة الصوفية ترجع إليه مظاهر الشمول، والاستغراق والفناء، وما ذلك من الصفات التي تتمثل في وحدة المحب والمحبوب، وبذا غدا الخطاب الشعري ملجأ للصوفية في المغرب العربي يعبرون به عن مواجيدهم، وتجاربهم الخاصة، وعواطفهم المكبوتة، وشوقهم لمحبوب الأول ورؤيتهم لجماله في الموجودات وفق تصوراتهم المتضمنة في خطاباتهم الشعرية.

فالخلق عند ابن عربي ليس في الواقع غير نتيجة "حب لله مزدوج لأنه أحب أن يعرف فتجلى في خارج ذاته حتى يمكن المخلوقات أن تعجب بكماله اللامتناهي وجماله وأن تحبهما، فالله يحبنا إذن من أجل ذاته، لكنه يحبنا أيضا من أجل ذواتنا، ومن أجل ذاته بالمعنى الذي قلناه لأنه إذا كان خلقنا فلذلك كي نعرفه ونحبه، ومن أجل ذاتنا لأنه خلقنا من أجل أننا بحبنا له وعبادتنا له نسعد السعادة الأبدية، فالله في حبه يجمع بين الحب

الطبيعي الذي يسعى إلى خيره الخاص،وبين الحب الروحي الذي يسعى إلى خير المحبوب، والشواهد الأليمة على النوع الأول الهالكون، والشواهد على الثاني المنن التي يمنحنا الله إياها مع علمه بجحودنا. والحب من صفات الله ولهذا فهو أزلي أبدي مثله، وقبل

([1]) ابن عربي: الفتوحات المكية، دار الفكر، د. ت، ج 2، ص 113- 112.

أن توجد الموجودات كان يحبها ولأنه يحبها فإنه خلقها، وبعد أن أوجدها فإنه يحبها إلى الأبد "([1]).

ثم يحاول ابن عربي أن يدلل على فكرته هذه فيقول: "والصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:﴿**إن الله جميل يحب الجمال**﴾، فنبهنا بقوله هذا إلى حبه، فانقسمنا قسمين: فمنا من نظر إلى جمال الكمال وهو صنع صانع حكيم، ومنا أيضا من لم يبلغ إلى هذه المرتبة من فهم جمال الكمال في العالم فأمر أن يعبد الله كأنه يراه([2]). والله خلق آدم على صورته، والإنسان مجموع العالم، ولم يكن علمه تعالى بالعالم إلا علمه بنفسه إذ لم يكن في الوجود إلا هو، فلا بد أن يكون(آدم) على صورته، فلما أظهره في عينه كلن مجلاه فما رأى الله حينئذ في آدم إلا جماله هو فأحب الجمال، فالعالم جمال الله، فهو من أجل ذلك الجميل المحب للجمال، أي أن الله هو الجميل، وهو الجمال، وهو المحب للجمال معا، فمن أحب العالم بهذا النظر فقد أحبه بحب الله وما أحب إلا جمال الله ([3]).

لأن الخالق" يحتجب عنا حتى نحبه تحت مظاهر زينب الجميلة، وسعاد، وهند، وليلى، وكل الأوانس المحبوبات اللاتي يتغزل بجمالهن الشعراء بشعر رقيق، دون أن يدركوا ما يدركه الصوفية أصحاب الكشف، وهو أن المقصود في كل غزلياتهم الغرامية هو الله، فهو وحده الجمال الحقيقي الجدير بالحب، وقد احتجب تحت نقاب الصور الجسمانية"([4])، وعبر ابن عربي عن ذلك في ترجمانه فقال:

([1]) آسين بلاثيوس: ابن عربي، ص 243.

([2]) وهذه المرتبة في عقيدة أهل السنة هي أعلى مراتب الإيمان وتسمى بالإحسان في الحديث الذي رواه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في جواب النبي صلى الله عليه وسلم عن سؤال جبريل حينما سأله عن الإحسان، قال: ﴿ أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك﴾ ، ينظر: الإمام النووي: كتاب رياض الصالحين. رقم الحديث60، ج1. باب المراقبة، ص 26.

([3]) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج2، ص114.

([4]) آسين بلاثيوس: ابن عربي، ص243-244.

واذكـرا لـي حـديث هنـد ولبنـى وسـليمى وزينـب وعنـان
ثـم زيـدا مـن حـاجر وزرود خبـرا عـن مراتـع الغـزلان
وانـدباني بشـعر قـيس وليلـى وبمـي، والمبتلـى غـيلان([1])

وقد ذكر ابن عربي هذه المحبوبات من النساء كرموز لمحبوبات تتعلق بالمعرفة لدى الصوفية، فيقول" والإشارة بهند إلى مهبط آدم عليه السلام، وما يخص بذلك الموطن من الأسرار، والإشارة إلى اللبانة وهي الحاجة، وسليمى حكمة سليمانية بالقيسية، وعنان علم أحكام الأمور والسياسات، وزينب انتقال من مقام ولاية إلى مقام التنبؤ،"([2]) وبهذا الترميز يربط ابن عربي الصلة بين الجمال الحسي والجمال المطلق باعتباره واحدا من الأسباب التي دعت إلى التشابه الكبير بين الحب البشري، والأهلي وعلى هذا فتح الصوفية بابا واسعا لنقل مقطوعات الغزل البشري إلى معانيه الروحية لتصير حبا إليها.

ومن شعره في هذا المعنى قوله:

رأى البرق شرقيا، فحن إلى الشرق ولـو لاح غربيـا لحـن إلـى الغـرب
فـإن غرامـي بـالبريق ولمحـه لـيس غرامـي بالأمـاكن والتـرب([3])

فهو يرى الحق في الخلق بتجليه في صورهم فأداه ذلك إلى حب الأكوان والتعلق بها، وكنى بالشرق إلى موضع الظهور الكوني، وبالغرب إلى عالم التنزيه والغيب، وغرامه وحبه لتلك العوالم ليس لذاتها ولكن من حيث هي مواطن للتجلي.

وقد تأثر ابن عربي بآراء أفلاطون الذي يرى" أن من يصب إلى الجمال الحقيقي، ينبغي لـه منذ صباه أن يدأب على الاتصال بالصور الجميلة وأن يجعل صورة واحدة بعينها موضوعا لحبهن ثم يلحقها بالروائع العقلية، وعليه بعد ذلك أ ن يؤمن بأن الجمال أينما تمثل

([1]) ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص82-83.
([2]) ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص82.
([3]) ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص54.

هو صنو الجمال في أية صورة كانت، ومن يروض نفسه على هذا الوجه في حب، فيتأمل الأشياء الجميلة متدرجا بينها وفق مراتبها الوجودية، يصل عندئذ إلى التحقق بغاية الحب، وهناك يرى بغتة نوعا من الجمال عجيبا في الطبيعة، خالدا لا سبيل إلى خلقه أو فنائه، ولا إلى زيادته أو نقصانه، ولا يمكن تصوره على نحو ما يتصور جمال الأيدي والوجه، أو جمال أي عضو آخر من أعضاء البدن، وهو لا يوجد في السماء ولا في الأرض ولا في أي مكان، بل هو أبدا ذو صورة واحدة ثابتة لا تستحيل ولا تتغير، وهو متجانس مع ذاته ملائم لها"([1]).

ولا يقتصر هذا الأمر على ابن عربي فحسب، بل أخذ الصوفية منذ القرن الثالث يتكلمون في الحب الإلهي مستعينين في الشرح ماهيته وبيان أحواله بالحب الإنساني الذي عرفه الناس وجربوه وشاهدوا آثاره، والاستعانة بالمحسوس في توضيح المعقول طريقة طبيعية في تقريب المعلومات إلى الأذهان، ولذلك كثر في كلام الصوفية عن الحب دوران هذه الألفاظ: القرب والبعد، الوحشة والأنس، الغيبة والحضور، والصحو والسكر، وأمثال هذه الألفاظ مما يجري بعضه مجرى الاصطلاح بينما يجري بعضه الأخر مجرى الرمز.

وإذا كان لكل طائفة من العلماء ألفاظا يستعملونها، انفردوا بها عمن سواهم، وتواطئوا عليها لأغراض لهم فيها، من تقريب الفهم على المخاطبين بها، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها، فإن الصوفية يستعملون أيضا ألفاظا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإخفاء والستر على من باينهم في طريقهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع التكلف، أو مجلوبة بضرب التصرف، بل هي معاني أودعها الله تعالى قلوب قوم، استخلص لحقائقها أسرار قوم.

([1]) محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الالهي، ص169.

ومن العرض السابق يتبين أن ابن عربي قد ولج هذا الباب وجعل منه أعظم أبواب التصوف في خطابه الشعري، وخاصة في ديوانه(ترجمان الأشواق) الذي يعد ثمار تجربة شعرية وشعورية اكتسبها الشاعر من عمق البيئة المغربية وأضاف إليها من بيئة الحجاز ما عطرها من نفحات روحية ساقها الشاعر في قالب غزلي نتلمس فيه صدق عاطفة الحب الإنساني والتي حولها الشاعر في شرحه إلى معاني علوية ليسير في ركاب أصحاب الأذواق.

كما عبر الششتري، عن حبه الإلهي بأسلوب الحب الإنساني جاريا في ذلك على سنن الصوفية في الإشارة إلى مواجيدهم ومكاشفاتهم عن طريق أساليب مستعارة من الشعر الغزلي، وفي الحق أن اعتماد المتصوفة على هذا النوع من الشعر إنما كان القصد منه الإعراب والإفصاح عما يجيش في نفوسهم من تجارب معنوية، تقرب تجارب الشعراء الحسيين.

ولم يكن الششتري بدعا بين الصوفية، فها هوا ديوانه يتغنى فيه بالحب والجمال والخمر، ويذكر أسماء المحبوبات وما يتعلق بهذا من ألفاظ شعراء الغزل والحمر.

والمتأمل في هذا الديوان يجد أنه يكاد يكون كله تصويرا لعاطفة واحدة هي عاطفة الحب تغنى بها الششتري فقد استعمل طائفة كبيرة من مصطلحات شعراء الغزل والخمر، فالحب والعشق والغرام والهوى والوصل والصد، كل هذه الألفاظ وكثير غيرها يجد القارئ أن ديوانه قد حفل بها.

كما تغنى بالخمر وأوصافها ووصف أثارها في نفوس المقبلين عليها، وهو هنا يستعمل كل ما يتعلق بالخمر من دن وكأس وقدح ونديم وساق، وسكر وصحو وذوق وشرب، وما إلى ذلك من الأشياء التي يتردد ذكرها عادة في الشعر الخمري.

ولا شك في أن الشاعر يصطنع في شعره هذا الأسلوب التلويح والإشارة مثله في ذلك مثل شعراء الصوفية الذين يؤثرون هذا الأسلوب على غيره من أساليب التصريح والعبارة، والحب أن أسارع إلى القول إن هذا الأسلوب الذي جعله الصوفية وسيلة من وسائل التعبير في غزلهم قد فتح بابا واسعا من الالتباس والغموض، فهناك قصائد غزلية لا يشك أحد في صوفيتها أو ينكر الحب الإلهي الذي ينساب من خلال أبياتها، ومن أبيات الششتري الغزلية التي يمكن أن تفهم على أنها أبيات قيلت في الحب الإنساني هذه المقطوعة(1):

سهرت غراما والخليون نوم ... وكيف ينام المستهام المتيم
ونادمني بعد الحبيب ثلاثة ... غرامي ووجدي والسقام المخيم
أأحبابنا إن كان قتلي رضاكم ... فها مهجتي طوعا لكم فتحكموا
أقمتم غرامي في الهوى وقعدتم ... وأسهرتموا جفني القريح ونمتم
وألفتم بين السهاد وناظري ... فلا القلب يسلاكم ولا العين تكتم
وعاهدتمونا أنكم تحسنوا اللقا ... فلما تملكتم قيادي هجرتم
ومالي ذنب عندكن غير أنني ... وفيت لمن أغدرتم فغدرتم

ومن المعلوم أن هذه الأبيات تنتمي إلى الغزل العذري الذي يحفل بمعاني العفة والطهارة في الحب، وبهذا فإن الششتري قد استلهم في أبياته قصص الغرام العفيف وحكايات الحب العذري، وأكسبها دلالات علوية جديدة لم يقصدها قائلوها، ولا شك في أن الذي ساعد الصوفي في اتخاذ هذا المسلك هو ما منحوه للعاطفة من أهمية، إذ جعلوها طريقة للهداية إذا حسنت قيادتها، وذلك أنهم آثروا إتباع القلب في الوصول إلى الله على إتباع العقل، فأخذوا أنفسهم بالرياضة والتهذيب رجاء السمو بالروح، وكان لذلك أثر كبير في الأدب عند شعرائهم الذين عبروا عن عواطفهم وأفكارهم فأضفوا على الجمال معنى حديدا، وخلقوا بذلك في الأدب وسائل للتعبير عن المعاني الروحية، فكان للمعاني الغزلية،

(1) ديوان أبي الحسن الششتري، ص66.

في شعرهم روعة الجدة التي لم يكن إليها سبيل إلا يتجاوز حدود المادة في النظر إلى الجمال الحسي[1].

ومن الأبيات الغزلية التي جرى فيها على طريقة شعراء الحب العذري هذه الأبيات[2]:

للعيس شوق قادها نحو السرى ... لما دعا أجفانها داعي الكرى
أرخ الأزمة واتبعها إنها ... تدري الحمى النجدي مع من درى
حث الركاب فقد بدت سلع لنا ... وانزل يمين الشعب من وادي القرى
واشتم ذاك الترب إذا ما جئته ... تلفيه عند الشم مسكا أزفرا
فإذا وصلت إلى العقيق فقل لهم ... قلب المتيم في الخيام قد أنبرى
عانق مغانيهم إذا لم تلقهم ... واقنع فقد يجزي عن الماء الثرى
يأهل رامة كم أروم وصالكم ... وأبيع فيه العمر لو ما يشترى
أشد عروة قربكم بيد الرضى ... والدهر يفصم ما أشد من العرى
أهلا وسهلا كل ما ترضونه ... فقد رضيت وما رأيتم لي أرى

وفي هذه الأبيات يشير الشاعر إلى الرحلة التي يقطعها المحب على ظهور الإبل طلبا للحبيبة، كما يشير إلى مرابها من أماكن وجبال وأودية كنجد، وسلع ووادي القرى.

وفي الحق ن هذه الألفاظ و المعاني كلها لبست مقصودة لذاتها، بل هي "لاستمالة السامع والاستئثار بعاطفته والإيحاء إليه بهذا الحب الملتاح والهوى العاصف المذعن"[3]

إذن لقد نقل الششتري أشعاره تلك من مجال العاطفة الإنسانية إلى مجال الحب الإلهي محتذيا في ذلك سنن الصوفية الذين فتحوا بهذا القالب الشعري.

---

(1) محمد غنيمي هلال: ليلى والمجنون في الأدبين العربي والفارسي، دراسات نقدية ومقارنة في الحب العذري والحب الصوفي، دار العودة، بيروت،1980، ص222.

(2) ديوان أبي الحسن الششتري، ص 50.

(3) عبد الكريم اليافي: دراسات فنية في الدب العربي، ص339.

كما نجده قد استغل شخصية قيس بن الملوح في التعبير عن حبه الإلهي شانه في ذلك شأن الكثير من المتصوفة الذين خلعوا على قيس" من تجاربهم الفردية فجعلوه رمزا للمحب الذي فني عن أوصافه وذاته و العبارة المشهورة (أنا ليلى) وهي التي أنطلق الصوفية بها قيسا، شديدة الشبه بعبارة الحلاج المشهورة (أنا الحق)، ويدل هذا التشابه من قريب على معنى الفناء والاتحاد، كما يدل على أن الصوفية أدخلوا في أخبار المجنون ما يدل على رهف حسه ورقة شعوره وشبوب عاطفته، وذكروا أنه كان كثير الإغماء على ذكر ليلى، والإغماء عند الصوفية مصاحب دائما لنوبات الوجد الصوفي، حيث يظل الصوفي فاقد الوعي بما حوله ولكن وعيه الباطني يقظ "([1])، وأبيات الششتري التي وظف فيها شخصية قيس للتعبير عن حبه الإلهي المفضي إلى الوحدة والفناء في المحبوب، تؤكد ما ذهب إليه، فهو يقول([2]):

غيــر ليلــى لــم يــر فــي الحــي	سل متى ما رتبت عنها كل شيء
كــل شــيء ســرها فــي ســرى	فلــذا يثنــي عليهــا كــل شــي
قــال مــن أشــهد معنــى حسـنها	إنــــه منتشــــر والكــــل طــــي
هــي كالشــمس تــلالا نورهــا	فمتــى مــا إن ترمــه عــاد فــي
هــي كــالمرآة تبــدي صــورا	قابلتهــا وبهــا مــا حــل شــي
هــي مثــل العــين لا لــون لهــا	وبهــا الألــوان تبــدي كــل زي
لبســها مــا أظهــرت مــن لبســها	فلهــا فــي كــل موجــود مــرئ
أســفلت يومــا لقــيس فــانثنى	قــائلا يــا قــوم لــم أحبــب ســوى
أنــا ليلــى وهــي قــيس فــاعجبوا	كيــف منــي كــان مطلــوبي إلــي

ففي هذه الأبيات عبر الشاعر عن الوحدة المطلقة "بليلى" حيث يتجلى الوجود المطلق في كل مظهر وصورة، بل ليس في هذا الكون كله سوى هذا الوجود.

([1]) عاطف جودة نصر: شعر عمر بن الفارض، دراسة في فن الشعر الصوفي، دار الأندلس، بيرو، لبنان، ط1، 1982، ص119.

([2]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص822.

وفي الحق أن الششتري كغيره من لشعراء الصوفية النظريين الذين يعودون إلى الحب العذري الذي يسموا بروح لمحب فيجعله يتذكر به جمال مبدعه ويؤدي به ذلك إلى بلوغ الغاية المثلى من الحب وهي العشق الإلهي، وما يتبع ذلك من الوجد والهيمان ([1])

ويبدو أن الصوفي في المغرب العربي قد تؤثروا في ربطهم بين الحب الإنساني والحب الإلهي على هذا النحو بآراء أفلاطون القائلة "إن الحب الإنساني قد يكون طريقا إلى الله إذا تهيأت لذلك الأسباب. فمر المحب بمراحل ابتلائه بالجمال الإنساني، متجاوزا إياه مستهدفا بحبه من هو أهل للحب الخالد، وهو مصدر كل جمال، ولا يكون ذلك إلا إذا تحرر المرء من الفتنة بالجمال الجسدي، وعده من المظاهر التي لا يصح أن ينخدع بها المتأمل فيه إذ هي صور للجمال والفضائل الروحية وليست سوى صور" ([2])

وبهذا يكون الصوفية في المغرب العربي ومن بينهم أبو الحسن الششتري "قد أضفوا على الجمال معنى جديدا، وخلقوا بذلك في الأدب وسائل للتعبير عن المعاني الروحية وجمالها فكان للمعاني الغزلية في شعرهم روعة وجدة لم يكن إليها سبيل إلا بتجاوز حدود المادة في النظر إلى الجمال الحسي، ولا يقع ذلك موقعه إلا لدى الذين يتفهمون مثلهم، وينفذون إلى ما يقصدون إليه من معاني روحية" ([3])

وإذا كان الششتري قد عبر عن حبه الإلهي من خلال أساليب مستعارة من الشعر الغزلي فإنه قد عبر في مواطن أخرى في ديوانه عن حبه الإلهي دون اللجوء إلى هذا الخطاب الرمزي، بل عبر عنه في خطاب واضح جلي لا لبس فيه ولا غموض([4]):

كشف المحبوب عن قلبي الغطا　　　وتجلى جهرة مني إلي

([1]) محمد غنيمي هلال: ليلى والمجنون، ص 182.

([2]) محمد غنيمي هلال: ليلى والمجنون، ص202.

([3]) محمد غنيمي هلال: ليلى والمجنون، ص 202.

([4]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص840.

لــم يشــاهد حســنه غيــري ولــم	يبقى في الدير سوى المشهود في
وجـــلا عنـــي حجابـــا كنتـــه	وتلاشـــى الكـــون ياصـــاح لـــدي
أي حســـن مـــا بـــدا إلا لمـــن	قد طوى العقل مع الأكوان طي
ورأى الأشـــياء شـــيئا واحـــدا	بــل رأى الواحــد وتــرا دون شـــي

ومن الأشعار التي يتضح فيها معنى الحب الإلهي أيضا(1):

لا تلتفـــت بـــالله يـــا نـــاظري	لأهيـــف كالغصـــن الناضـــر
مـا السـرب والبسـتان ومـا لعلـع	مـا الخيـف مـا ظبـي بنـي عـامر
يـا قلـب واصـرف عنـك وهـم النقـا	وخـل عـن سـرب حمـى حـاجر
جمـــال مـــن ســـميته دائـــر	مـــا حاجـــة العاقـــل بالـــدائر
وإنمـــا تطلبـــه فـــي الـــذي	هـام الـورى فـي حسـنه البـاهر
فالشـــعث والغبـــر كمثلـــي أنـــا	أفنـــى مـــن أجـــل الأول الآخـــر
أفـــاد للشـــمس الســـنا مثلمـــا	أعـــاره للقمـــر الزاهـــر
أصـــبحت فيـــه مغرمـــا حـــائرا	لله در المـــــــــــــتغرم الحائر

يتبين من الأبيات السابقة أنه يستهدف بحبه من هو أهل للحب الخالد، غير مكترث بالحب الإنساني الدائر، ذلك لأن الحب الخالد هو أصل كل جمال في الكون ومصدره، بل إن جميع الموجودات قد استمدت منه وجودها، فقد اقتبست الشمس من نوره، كما أعار للقمر ضياءه.

والمحبة الإلهية لديه قديمة وجدت منذ الأزل في عالم ليس فيه تعيين بشكل أو تقيد برسم، وهو عالم مغاير في طبيعته لعالم المكونات الحديثة(2):

يـــا صـــاح هـــل هـــذه شـــموس	تلـــوح للحـــي أم كـــؤوس
مدامـــــة كلمـــــا تجلـــــت	أنوارهـــا تســـجد الشـــموس

(1) ديوان أبي الحسن الششتري، ص 481.

(2) ديوان أبي الحسن الششتري، ص51-52.

قـــد زوجـــت وهـــي للنـــدامى	تجلـــى كمـــا تتجلـــي العـــروس
وعصـــرها كـــان فـــي زمـــان	لا الكـــرم فيـــه ولا غـــروس
وتوجـــت و الزمـــان طفـــل	مـــن قبـــل أن توجـــد الطـــروس

وقال أيضا([1]):

ســـقيت كـــأس الهـــوى قـــديما	مـــن غيـــر أرضـــي ولا ســـمائي
أصـــبحت فيـــه فريـــد عصـــري	بـــين الـــورى حـــاملا لـــوائي
لـــي مـــذهب، مـــذهب عجيـــب	فـــي الحـــب قـــد فـــاق يـــا هنـــائي

وهكذا فقد صرح الششتري أن المحبة الإلهية منزهة عن التقيد بقيود الزمان والمكان، وأن وجودها سابق على وجود الزمان والمكان، وأن وجودها سابق على وجود النشأة الكونية.

المبحث الثاني: البعد الفلسفي:

توطئـــــة:

إن أهم صوفي في المغرب العربي عرف بفكرة "وحدة الوجود" هو ابن عربي، وهي الفكرة التي ما فتئ يحفل بها خطابه الشعري والنثري على سواء، وقد أشار ابن عربي إلى هذا المذهب في فتوحاته حين قال:" سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها "([2])، وعبر عن هذا شعرا فقال([3]):

فمـــا أنـــا فـــي الوجـــود غيـــري	فمـــا أعـــادي ومـــا أوالـــي
فـــإنني مـــا عشـــقت غيـــري	فعـــين فصـــلي هـــو اتصـــالي

بل إن ابن عربي يعد أول واضع لمذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي وهو مذهب يقوم على دعائم ذوقية أساسا، كما يؤمن ابن عربي في نظريته في الوجود بالفيض،

([1]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص 33.

([2]) ابن عربي: الفتوحات المكية ، ج2 ، ص 502.

([3]) ابن عربي: الديوان الكبير، طبعة مكتبة المثنى، بعداد، 1950، ص34.

أي بأن الله أبرز الأشياء من وجود علمي إلى وجود عيني، ويفسر ابن عربي وجود الموجودات بالتجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال وظهور الحق في كل آن بما لا يحصى عدده من الصور.

ويقتضي مذهب ابن عربي في وحدة الوجود عدم القول بالممكن في مقابل الواجب، والممكن يعني الموجود المتغير الحادث، وهو ما كان وجوده بغيره ويتصور فيه الوجود والعدم، وذلك على الرغم مما يسميه بالأعيان الثابتة (الموجودات الممكنة) لأن هذه الأعيان الثابتة ذاتها ضرورية بمعنى أنها موجودات بالقوة لا بد لها أن توجد بالفعل هي ما يسمه الفلاسفة بواجب الوجود بالغير، ويقرر بهذا مرتبتين هما الضروري والممتنع،فإذا اعتبر العالم ممكنا ترتب عليه أنه وجد في زمان وأنه غير موجده، وعلى هذا الأساس يخالف مذهبه الذي يقرر أن الوجود واحد في الحقيقة متكثر تكثرا وهميا ([1]).

وهذه الفكرة ليست بالجديدة لدى المتصوفة، فقد سبق انتشارها في المشرق، ولابن عربي سلف في ذلك وهو الحلاج حين قال:(أنا الحق) التي لم يتراجع عنها حتى صلب، والشاعر هنا يربط بين تجربته الشعورية وتجربته الصوفية في قالب شعري يجمل فيه مذهبه في الحلول والاتحاد، فانظر إيه وهو يقول([2]):

فانظره في شجر وانظره في حجر	وأنظره في كل شيء ذلك الله
كل الأسامي له إن كنت تعقله	هو المسمى بها فكلها الله

فتراه في هذين البيتين يتجاوز حلول الله في الذات الإنسانية إلى حلوله في جميع مخلوقاته، وأن هذه المخلوقات جميعها إنما هي تجليات للذات الإلهية، فحينما ترى شجرا أو

([1]) أبو الوفاء الغنيمي التفتزاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988،ط3، ص201-202.

([2]) ابن عربي: الديوان الكبير، ص216.

حجرا أو أي شيء في هذا الكون فإنما ترى صورة من صور الله الواحدة الأصل والمتعددة النظر.

غير أن ابن عربي يوضح هذا المفهوم ولا يتركه غامضا في كتابه الفتوحات المكية فيقول: " الوجود متسم بين عابد ومعبود، فالعابد كل ما سوى الله تعالى وهو العالم المعبر عنه والمسمى عبدا، والمعبود هو المسمى الله، وما في الوجود إلا ما ذكرنا، فكل ما سوى الله عبد الله. "([1]).

فما هذه الأعيان التي يظهر فيها الحق إلا لوازم لإثبات الأسماء والصفات، وبها عرف الله، لأننا إنما نعرفه عن طريق هذه الأسماء والصفات المتجلية في الكون، و" لكن ثنائية الحق ثنائية موهومة زائفة لأنها من أحكام العقل والنظر، والحس والعقل لا يقوى على إدراك الوحدة الشاملة، ولا يستطيع إلا أن يدرك التعدد والتكثر ([2])وفي الحقيقة أن الموجود والحق شيء واحد، وأن التفرقة بين الذات والممكنات من الأشكال والصور والأنواع تفرقة اعتبارية، وهو ما يعبر عنه الصوفية بالجمع والفرق، ومن ذلك قول ابن عربي يفصل هذه المسألة شعرا([3]):

جمع وفرق، فإن العين واحدة ... وهي الكثيرة لا تبقى ولا تذر

وقوله([4]):

فللواحد الرحمن في كل موطن ... من الصور ما يخفى وما ظاهر
فإن قلت هذا الحق قد تك صادقا ... وإن قلت أمرا آخر أنت عابر

([1]) ابن عربي: الديوان الكبير، ص216
([2]) ابن عربي: فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2.1980، ج1، ص79.
([3]) ابن عربي: فصوص الحكم، ج1، ص88.
([4]) ابن عربي: فصوص الحكم، ج1، ص93.

إن التجربة الصوفية بشكل عام هي تجربة ذوقية تعتمد الكشف كمصدر للمعرفة، ورغم لحظات الانبساط التي يعيشها الصوفي في كنف ربه، ينهل صافي المعرفة، ويستروح بقرب المكان، إلا أنه كثيرا ما ينتابه شعور يحس فيه أن الطريق الصحيح هو ذلك الطريق المبني على التسليم بأوامر الشرع على ظاهرها دونما حاجة إلى تفلسف زائد، أو تتبع للأسانيد، نلتمس هذا من قوله وهو يحن إلى دين العجائز([1]):

دين العجائز مأوانا و مذهبنا   وهو الظهور به في كل معتقد
به أدين الله فإن الله رجحه   على التفكر في كشف وفي سند

ومع إقراره بهذا فإنه لا يفرط فيما أوتي من عن طريق الكشف من علم، فهو من المنن التي يهبها الله للصالحين من عباده، ولذلك فهو يقوم بواجب نشرها بين الخلق، ولعل هذا من أسباب رحلته المشرقية التي قادته إلى بلاد الحجاز والشام، فيقول([2]):

علوم لنا في عالم الكون قد سرت   من المغرب الأقصى إلى مطلع
تجلى بها من كان عقلا مجردا   عن الفكر والتخمين والوهم

والخلق عند ابن عربي بالنسبة إلى الله ظل لا حقيقة له إلا بمقدار ما يفيض على الظل من صاحب الظل، وهم السبيل الوحيد لمعرفة الخالق، ومما أنشده حول هذه الفكرة قوله([3]):

تنزهت ذات من قد حار طالبها   سبحانه جل أن تحظى به الفكر
هو الوجود الذي في كونه سند   لخلقه وله سمع وهو البصر
إني لعبد لمن كانت هويته   لخلقه وله سمع وهو البصر
لو كنته لم أكن بالعجز متصفا   عن كون ما تظهر الأسباب والقدر
إني لعبد فقير في تقلبه   هذي نعوتي وأما اسمي هو البشر

([1]) ابن عربي: الديوان الكبير، ص106.
([2]) ابن عربي: فصوص الحكم، ص 48.
([3]) ابن عربي. الفتوحات المكية.ج2 . ص502.

ووالـــدي آدم والكـــل متصـــف بعجـــزه الـــذي إليـــه يفتقـــر
فغـــايتي الفقـــر والتنزيـــه غايتـــه عن غايتي والغنى عني هو الوزر
أعطيتـه الوصـف مـن ذاتـي فلـي بـــه تنزلـــت الآيـــات والســـور

كما لا يلزم عنده في الوحدة اتصاف الوجود الحق بالإمكان والحدوث وسائر صفات النقص باعتبار أن تلك الصفات المحدثة للإنسان والنبات والحيوان والجماد، وذلك لأن الوجود الواحد بالذات الكامل بالصفات، لا يمكن أن يتصف بالحدوث والإمكان وهو منزه عن صفات النقص لكونه واجبا بالذات وكاملا بالصفات، وإنما تلك الصفات للتعيينات والظهورات، وتعدد التعيينات والظهورات تعددا حقيقيا واقعا لا يوجب تعددا في ذات الوجود كما أن تعدد أفراد الإنسان لا يوجب تعددا في حقيقة الإنسان.

ولمخالفة معظم هذه الآراء لظاهر الشرع يلجأ ابن عربي للتدليل لها بآيات قرآنية يفسرها تفسيرا ذوقيا، في محاولة للتلبيس على الفقهاء الذين لم يرتضوا مذهبه، من ذلك قوله تعالى: ﴿ **كل شيء هالك إلا وجهه** ﴾ ([1])، وقوله تعالى: ﴿ **وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى**﴾([2])، وآيات كثيرة أخرى، يؤولها وفق مذهبه الاتحادي.

والحق أن نظرية وحدة الوجود هذه لم تكن من إبداع المتصوفة المسلمين، فبذورها الأولى كانت موجودة من قبل لدى الصوفية الهنود، كما تعزى إلى أفلوطين في شكلها الفلسفي المنظم، إلى تلامذته من بعده ([3]).

([1]) سورة القصص، الآية 88.

([2]) سورة الأنفال، الآية 17.

([3]) عاطف جودة نصر: شعر عمر بن الفارض، دراسة في فن الشعر الصوفي، دار الأندلس، بيرو، لبنان، ط1، 1982، ص330.

وتعتبر عقيدة وحدة الوجود التي اعتنق " الششتري" مبادئها الأساسية من أهم العقائد التي تبلورت ونضجت كنظرية متناسقة في الوجود وصبغت بألوانها كل المباحث الصوفية الفلسفية في القرن السابع الهجري بالغرب الإسلامي.

* فما مفهوم وحدة الوجود ؟ ما أصولها؟ وما مميزاتها ؟ وأي اتجاه من اتجاهيها أخذ به الششتري؟

1- مفهوم وحدة الوجود:

مصطلح وحدة الوجود Pantheisme من حيث اشتقاقه مركب من كلمتين إغريقيتين Pan وتفيد معنى: كل. وثيوس Théos وتعني الله. أي الله هو الكل أو أن الله هو كل شيء وكل شيء هو الله. وهذا المفهوم قريب من المصطلح الفرنسي:monisme existantiel و وحدة الوجود والمصطلح الانجليزي: unity of existence.

ومن حيث الاصطلاح نجد أن وحدة وجود في جل القواميس والمعاجم الفلسفية في الأغلب معنيين:

المعنى الأول:" وحدة وجود: "عقيدة دينية أو مذهب فلسفي أو هما معا، يرى أن كل ما هو موجود أوجده الله وأنه موجود في الله، فلا شيء إلا الله، وأن كل الأشياء الأخرى ليست غير مظاهر خارجية وأحوال الله " ([1])، وينفي هذا عن الله صفة التعالي عكس عقيدة التوحيد. كما ينفي عنه صفة الخلق بالمعنى التقليدي للخلق كما أن هذا المذهب يعتبر الله والطبيعية كائنا واحدا إذ ليس المقصود عنده بوحدة الوجود هو وحدة جوهرين متميزين منطقيا ولكنهما متحدان بحكم الواقع.

([1]) انظر Nouveau Vocabulaire philosophique ED. Armand colin P113

وانظر كذلك حول بعض التحديدات لمفهوم " وحدة الوجود" عبد الرحمن بدوي. خريف الفكر اليوناني. ص166.

المعنى الثاني: " وحدة الوجود "، هي نظرية تؤله الطبيعة وهي التي تقول بأن لا شيء إلا العالم كله، والطبيعية أو العالم الذي هو الكل هو المادة التي هي روحية في الآن نفسه, وقد شاعت هذه الرؤية في المباحث الأدبية في العصر الحديث كما نشأت من آراء علمية ترمي إلى تفسير التغير أو الثبوت في العالم ورده إلى أصل واحد.

وأول من استعمل هذا المصطلح في تاريخ الفلسفة، هو" فولف"wolf (ت: 1754 م) حيث كانت " وحدة الوجود " عنده كمفهوم قريب من " الأحدية monsisme"، والتي عنيت بها المواهب التوكيدية التي تقول، بأن: جوهر العالم واحد، مع التمييز بين مذهبين متقابلين: واحد يقول بأن هذا الجوهر الواحد، هو الروح، كما يقرر المذهب الروحي أو المثالي الديني، والآخر، يرى بأن هذا الوجود الواحد هو المادة، كما يؤكد المذهب المادي.

من هذا الذي قدمناه يتبين أن أكثر الباحثين الذي اهتموا بوحدة الوجود، يرون أنها إما تنشأ عن أصل ديني أو فلسفي ميتافيزيقي ترد كل شيء إلى الله، أو نشأ عن آراء ترمي إلى تفسير الحركة في العالم وترده إلى أصل واحد مادي.

ويمكن القول أن فكرة "وحدة الوجود" لم تتضج بشكل واضح ومتبلور، إلا ضمن الفكر العربي الإسلامي مع أقطابه من الصوفية المتفلسفين أمثال" ابن عربي" و"ابن سبعين" و"الششتري".

وبالمناسبة فإن " وحدة الوجود" التي رماها متصوفة الغرب الإسلامي عامة والششتري خاصة هي من النوع الديني المثالي، وهي عقيدة قامت عليه مذاهبهم في فهم الوجود وإعداد النفس لمعرفته وفق المنظور التالي:" الله هو الوجود من حيث هو كلي لا يقوم بشيء، وهذا الوجود هو الذي يفيض بالكائنات المشخصة كما يفيض البحر من تحت أمواجه([1]).

([1]) صدر الدين القونوي: تأويل السورة المبارة الفاتحة، طبعة دائرة المعارف الاسلامية، مجلد 5، حيدرأباد، 1310هـ، ص271 .

2- مميزات وحدة الوجود:

ترتب لدينا من خلال مقاربتها لفكرة وحدة الوجود كما ظهرت في شكلها الأول الفج في الثقافات الإنسانية، القديمة المشرقية منها على الخصوص، أن الفكرة لم تنضج وتتكامل كنظرية متناسقة في الوجود والمعرفة والقيم، إلا في الفكر العربي الإسلامي، وبالخصوص في القرن السابع الهجري بالغرب الإسلامي ضمن الفكر الصوفي المتفلسف، الذي انصهرت في بوتقته كل المبادئ والنظريات والآراء السابقة، لتجعل من فكرة " وحدة الوجود" عقيدة ومذهبا فلسفيا صوفيا متميزا، وكان له آثار وتأثيره شرقا وغربا.

ولكي نزيد هذه المسألة توضيحا وتمييزا عما يمكن أن يتداخل مع مفهوم " وحدة الوجود" من لبس وخلط مع غيره من المفاهيم والمعتقدات التي شاعت في التصوف الإسلامي قبل هذه المرحلة التي نبحث فيها، سنقوم بالتحديدات والتمييزات التالية:

أ- وحدة الوجود ووحدة الشهود:

إذا كنا قد رأينا وحدة الوجود كما رامها المتصوفة المتفلسفون في القائمة على وحدة الحقيقة الوجودية، والتي تعتبر أن الوجود كله واحد، وأن وجود المخلوقات هي عين وجود الخالق، لا فرق بينهما من حيث الحقيقة. فإن وحدة الشهود هي نوع من الفناء الصوفي الذي تتوارى فيه آثار الإرادة الشخصية والشعور بالذات وكل ما سوى الله الحق، فيصبح الصوفي وهو لا يرى في الوجود غير الحق ولا يشعر في الوجود إلا بفعله وإرادته وقدرته وجبروته.([1]).

ووحدة الشهود هذه، هي نوع من توحيد الخواص يكون فيها الصوفي:

([1])عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص 167.

" شبحا قائما بين يدي الله، ليس بينهما ثالث, تجري عليه تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته، في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه وعن دعوة الحق."([1]).

""هذا التوحيد الذي يتحدث عنه "القشيري" هو الذي لا يبلغه السالك إلا بعد أن يكون قد قطع المراحل الموصل إليه" ([2])، وهو الذي ينبعث من قرار تجربة خالصة تنم عن الوحدة الشاملة بين الواحد الله والمتصوف الموحد فينعدم التمايز بينهما فلا يرى في الوجود إلا الله ولا يشهد غيره، وهذا ما يطلق عليه الصوفية عين التوحيد"([3]).

ب- الفرق بين النظريتين:

إن" وحدة الشهود" مرادفة لمصطلح عين التوحيد، ولا يقول بها إلا خواص الصوفية، نتيجة لتجاربهم الروحية الباطنية العميقة، بينهما " وحدة الوجود " يمكن أن يقول بها الصوفي وغير الصوفي، وهي لا تتصل بالتجربة الصوفية إلا عند أولئك الذين يجمعون ين القول " بوحدة الوجود" و" وحدة الشهود" أي التكلم بلسان الكشف والإشراق كما يكون التكلم بلسان العقل" ([4]).

إن الصوفي الذي يعاني حالا أو تجربة صوفية تصل به إلى مقام الجمع أو"وحدة الشهود"، يختلف كل الاختلاف عند هذا الذي لا تتصل أقواله بتجربة صوفية، بل هي مجرد نظرية فلسفية لا يقصد بها وحدة الألوهية كما عند الصوفية من أهل السنة، بل يقصد بها

([1]) القشيري: الرسالة القشيرية ، ص 135.

([2]) يميز " القشيري" بين ثلاث درجات من التوحيد: الأول: توحيد العوام وهو إقرار بالوحدانية وإنكار للأرباب والأنداد مع الكون إلى الرغبة والرهبة المتعلقين بما سوى الله. والثانية : توحيد أهل الظاهر، وهو إقرار بالوحدانية، وإنكار الأرباب والأنداد مع إقامة الأمر والانتهاء عن النهي في الظاهر، والسكون إلى الرغبة والرهبة، والثالثة، توحيد الخواص وهو على جانبين أحدهما هو الإقرار بالوحدانية مع إقامة أوامر الشريعة في الظاهر والباطن وثانيهما: وهو ما نقصده وهو توحيد تغيب فيه شخصية الموحد في الوحدة الشاملة التي لا تميز فيهما بين "الأنا " و " الهو" . الرسالة القشيرية، ص 135.

([3]) يقول:" أبو سعيد الخراز" في عين التوحيد "، أنه أول مقام لمن وجد التوحيد وتحقيق بذلك فناء ذكر الأشياء عن قلبه وانفراده بالله عز وجل (الرسالة القشيرية، ص 136).

([4]) عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص 174.

وحدة الحقيقة الوجودية كما عند "ابن عربي" و"ابن سبعين" و" الششتري" ومن سار مسارهم, أي هناك فارق بين من يقول "لا اله الا الله" وبين الذي يقول، لا موجود على الحقيقة إلا الله أو "الله فقط" أو "ليس إلا الله".

فوحدة الشهود إذن، حال، وليست علما أو اعتقادا ولا تخضع لوصف ولا لتفسير، وهي أخص مطهر من مظاهر الحياة الصوفية التي عاشها أمثال " أبي سعيد الخزاز" و" أبي القاسم الجنيد" و" أبي بكر الشبلي"، الذين فنوا في حبهم لله عن أنفسهم وعن كل ما سوى الله فلم يشهدوا في الوجود غيره.

أما نظرية " وحدة الوجود" فإنها لا تعبر عند معتنقها عن اتصاله بالذات الإلهية ولا عن فنائه فيها، بل هي تعبير وجودي فلسفي عن وحدة الحق والخلق.

ومن الفوارق الجوهرية الأخرى بين النظريتين، إن " وحدة الشهود" تقوم على أساس الاتصال بين العبد وربه، اتصالا روحيا يقوم على أساس المحبة المتبادلة بينهما دون أن يكون هناك أي شبه على الإطلاق بين المحب والمحبوب، فالقرب هنا قرب المحبة ليس إلا. أما وحدة الوجود فقد قامت على أساس فلسفي ميتافيزيقي لا يميز بين الحق والخلق بل يقول باتحادهما المطلق الذي لا انفصام له.

ج- الفرق بين نظرية " وحدة الوجود" ونظريتا الاتحاد والحلول:

الاتحاد لغة هو تصيير ذاتين واحدة، وتعريفه هو:" شهود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود بالحق، فيتحد به الكل من حيث كونه كل شيء موجودا به، معدوما بنفسه، لا من حيث أن له وجودا خاصا اتحد به فإنه محال " ([1]).

([1]) عبد الرزاق القاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، تح: عبد العالي شاهين، طبعة دار المنار، القاهرة، 1992. ص 24.

ومن هذا التعريف يظهر أن نظرية" الاتحاد" تقوم على أساس اعتقاد الصوفي الواصل باتحاد الإنسان بالله، وأن تحقق هذه الحالة السارية تكون عبارة عن شهود وجود واحد مطلق من حيث أن جميع الأشياء موجودة بوجود ذلك الواحد معدومة في أنفسها، فيرى العبد ذاته متصلة بالله اتصالا تاما لا انفكاك منه، ولا شك أن هذا الاعتقاد فيه محاولة لأنسنة الله وإعطائه صفة البشر.

ومن أهم الممثلين للاتحاد الصوفي:" أبو يزيد البسطامي " (ت 261 هـ)([1])، الذي اعتبر الاتحاد، هو استغراق العارف بكلية في الله، والفناء عما سواه، فتتمحي رسومه. ومن الأقوال المنسوبة إليه في الموضوع:" للخلق أحوال ولا حال للعارف لأنه محيت رسومه وفنيت هويته غيره وغيبت آثاره بآثار غيره" و" منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتي فصرت اليوم مرآة نفسي لأنني لست الآن من كنته ". وفي قوله "أنا الحق". وقوله " إن الحق مرآة نفسي لأنه هو الذي يتكلم بلساني أما أنا فقد فنيت". وأن" العاشق والمعشوق والعشق واحد، لأن الكل واحد في عالم التوحيد" ([2]).

أما الحلول لغة فهو: أن يكون الشيء ومختصا به، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر تحقيقا أو تقديرا "([3]). والمعنى الصوفي له هو: " الحق" اصطفى أجساما حل فيها بمعاني الربوبية، وأزال عنها معاني البشرية. ونظرية الحلول قريبة من الفكر المسيحية القائمة على اتحاد اللاهوت والناسوت في شخص المسيح.

ومن أشهر من قال بها، الحسين بن منصور الحلاج (ت: 309 هـ). تقوم فلسفة الحلاج الحلولية على فكرة تحقيق الإله الإنساني في الصوفي، ذلك أن الصوفي الذي حلت

([1]) عبد الرحمان بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، الكويت، ط3، 1978، ص 58 – 186

([2]) القشيري: الرسالة القشيرية، ص 141.

([3]) أبو البقاء أيوب موسى الحسيني الكوفي: الكليات معجم المصطلحات والفوارق اللغوية، ج2، مؤسسة الرسالة، دمشق، 1982، ص 236.

فيه الذات الإلهية وبلغ درجة الولاية يصبح أسمى مقاما من النبي الذي بعث برسالة خارجية، وأن مثال حياة الولاية ليست حياة محمد صلى الله عليه وسلم بل حياة المسيح عليه السلام "([1]).

ونظرية الحلاج الحلولية تدعى بنظرية " الهو هو "، وهي تقوم على فكرة أن الله يتجلى في الإنسان، وأن الإنسان صورة للتجلي الإلهي، ولذلك يمكن أن يكتشف إلى قول الحلاج في إحدى مناجاته: " يا من هو أنا وأنا هو" ([2]).

ومن أهم ما قاله الحلاج في موضوع الحلول:

جبلت روحي في روحك كما ... يجبل العنبر بالمسك القنق
فأما مسك شيء مسني ... فإذا أنت أنا لا نفترق

قوله: ([3])

مزجت روحي في روحي كما ... تمزح الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسك شيء مسني ... فإذا أنت أنا في كل حال

وقوله أيضا([4]):

سبحان من أظهارنا صورته ... سر لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهر ... في صورة الآكل الشارب
حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجب

وعندما أصبح الحلول واقعا باطنيا في حياة الحلاج صرخ صرخته الرهيبة "أنا الحق" وبصرخته هذه كما يرى " السهروردي" المقتول، ويتبعه في ذلك " نصر الدين الطوسي", قد

([1]) توماس ارنولدس: تراث الإسلام، إشراف تعريف وتعليق: جريش فتح الله، ط3، بيروت،1971، ص 316.

([2]) عبد الرحمان بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، ص 59.

([3]) ابن كثير: البداية والنهاية ، ج11، ص 133.

([4]) أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج2، ط 7، القاهرة،1959، ص 78.

أعطى حق تصرف الأغيار بدمه، أي منح الآخرين حق إراقة دمه، وأن الله استجاب لدعوته المشهورة في قوله([1]):

بيني وبينك أني ينازعني فارفع بانيك أني من البين

وهي دعوة للخلاص من ربقة الجسد حتى تتحقق الحلولية الخالصة، التي كان ينشدها، ويتحقق الإله الإنساني في الصوفي كما كان يرومها.

وهكذا وقبل أن نتبين علاقة كل من التحاد والحلول " بوحدة الوجود " نحاول أن نتبين لما بينهما من تمايز واختلاف:

فالاتحاد كما ترتب لدينا، حالة نفسية يشهد فيها الإنسان بوحدة المحب والمحبوب وفق عملية صاعدة يتم فيها استغراق بكليته في خالقه فيتحد به حتى يصير هو لسانه وعينه ويده، وتفنى في لا وعيه تلك الإثنينية بين الرب والعبد.

أما الحلول فهو عملية نازلة يتم فيها حلول اللاهوت في الناسوت "الطول في العرض" عندما يبلغ الناسوت درجة خاصة من الصفاء الروحي. ولكن رغم هذا التمايز الذي ميزنا به بين الاتحاد والحلول، يمكن القول أنهما ناتجان معا عن وجد عظيم يعم النفس بل والكيان كله.

وعن علاقة وحدة الوجود بالاتحاد والحلول نشير مبدئيا إلى أن العلاقات ضعيفة جدا، لا تتعدى كونها جميعا أنها نظريات في الوجود تتفاوت ايجابا وسلبا من حيث إدراكها له، وأن الفرق شاسع بينها إلى حدود التقابل، ومن ذلك: إن الاتحاد وجد عنيف يغمر النفس حينما تكون بحضرة الألوهية، فلا تستطيع الكتمان فتصدر عنها شطحات ينطق فيها الصوفي بلسان الحق. إذن دعوى الاتحاد وجد لا يتم إلا في حالة سكر وفق وعي، أما

([1]) عبد الرحمن بدوي: شخصية قلقة في الإسلام، ط3، الكويت، 1978، ص 83.

"وحدة الوجود" فهي نظرية واعية صادرة عن عقيدة فلسفية – صوفية تدعمها أدلة نقلية كما تدعمها عقلية، رغم ما يدعيه أصحابها من رفض للعقل والمنطق.

وعن علاقة " الحلول بوحدة الوجود " فيمكن ملاحظة عدة فوارق أساسية بينهما رغم ما يبدو من تقارب وتداخل بعضها ببعض، ويتجلى ذلك في أن الحلول شعور باطني يطغى على نفس المتصوف الذي تغلغل فيه حب من يهوى، فينطق بعبارة " أنا الحق" أو شاكلها من الشطحات، دون أن نجد له ما يدعمها من حجة أو دليل، بينما نجد نظرية " وحدة الوجود" نظرية متناسقة مكونة من عدد من الحج والبراهين، التي يحاول بها صاحب " الوحدة " أن يثبت شيئا أو ينفيه.

ومن الفوارق كذلك، أن "عقيدة الحلول" مع أهم من مثلها " الحلاج" تنظر إلى اللاهوت والناسوت (الله والعالم) كوجودين مختلفين ذاتا وطبيعة، مع الاعتقاد بأن اللاهوت يمكنه أن يحل في الناسوت إذا بلغ درجة من الصفاء الروحي "([1]).

بينما نرى في نظرية " وحدة الوجود" أن اللاهوت والناسوت أمران اعتباريان يقر العقل بوجودهما لعجزه عن إدراك وحدتهما، وهذا ما يؤكد أن " الحلولية " اثنينية بينما " وحدة الوجود" واحدية.

ويظهر الفرق كذلك جليا في نظرية الحب الالهي، التي أخذت بها كل من عقيدة الحلول ونظرية وحدة الوجود– في إطارها الإسلامي– واللذان يعتبران " الحب الالهي" أساس كل وجود, استلهاما واقتباسا من الحديث القدسي كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني".

([1])عفيفي: طواسين الحلاج، ص141. ومقال من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية ؟ ص 19.

فبينما نجد الحلولية المتأثرة بالفكر المسيحي، تعتقد باثنينية الحب والمحبوب وحلول اللاهوت في الناسوت من غير أن يمتزجا، نجد " الوحدانية" تعتقد بوحدة الحب والمحبوب، بحيث يكون حب الناسوت للاهوت حبا ازليا، لأن حب الحق للخلق هو حبه لنفسه في صورته، ومن هنا تكون معرفة الخلق للحق أزلية لأن إدراك هذا لذلك إنما هو إدراكه لنفسه في صورة الخلق.

ونتيجة لهذا الذي بيناه يمكن القول:" أن الكثير من الأبحاث التي اهتمت بالتصوف الإسلامي، النظري منه على الخصوص، نشأته ونضج قضاياه، قد بالغ أصحابها حينما اعتبروا "([1]) أن التصوف الإسلامي قد تحول في نهاية القرن الثالث الهجري (عصر أبي يزيد والحلاج) إلى حركة دينية اصطبغت بصبغة "وحدة الوجود"، ذلك أن الأقوال المأثورة عن هؤلاء الرواد الأوائل، بل حتى عند المتأخرين من الصوفية مثل " ابن الفارض" ([2]) المعاصر "لابن عربي" و"ابن سبعين" و" الششتري, ليست دليلا على اعتقادهم في "الوحدة الوجودية" وإنما هي دليل على أنهم كانوا محبين فنوا في حبهم لله عن أنفسهم وعن ما سوى الله, فعبروا عن ذلك في شكل "اتحاد" و"حلول" أو "وحدة شهود". لا شك أن هناك فرقا بين فيض العاطفة وشطحات الجذب، وبين نظرية فلسفية باطنية في الإلهيات، حظ العقل فيها لا يقل عن خط الذوق والشعور الباطني.

د- الوحدة المقيدة والوحدة المطلقة:

إن أهم الموضوعات والآراء التي تناولها متأخرو الصوفية من أرباب وحدة الوجود، على اختلاف رؤاهم واستشرافاتهم وتشعب طرقهم في بلوغ الحقيقة، يمكن تصنيفها في مذهبين أو رأيين:

([1]) ونقصد بهم بعض المستشرقين وكنموذج لهم " ألفرد فون كريم" وبعض من تبعه من الباحثين العرب، " أحمد أمين " نموذجا لهم.

([2]) مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الالهي، ص 320 و317 و316.

الأول: وهو مذهب الوحدة المرسلة، وهو مذهب أصحاب التجلي والمظاهر والأسماء والحضارات، وهو كما يرى "ابن خلدون"، رأي غريب فيلسوفي الإشارة ([1]) معقد المفاهيم والمصطلحات.

ومؤدى هذا الرأي كما يلخصه "ابن خلدون" اعتماد على " ابن الخطيب "، أن كل ما في الوجود صادر عن صفة الواحدية([2]) التي هي مظهر الأحادية ([3])، وهما معا صادران عن الذات الكريمة التي هي عين الوحدة لا غير.

وهذا الصدور يسميه أصحاب هذا الرأي " بالتجلي" فالواحدية عندهم أول مرحلة من مراحل ظهور الذات وهي اسم للذات المجردة من سائر الصفات والنسب والعلاقات، وبعدها الواحدية وفيها تظهر الذات كصفة والصفة كذات، وكل تمييز بين الصفات يتلاشى. ثم تضمن هذا التجلي الكمال وهو إضافة الايجاد والظهور ([4]). وهذا الظهور لا يصدر عن الذات (الأحدية) التي هي سلب الكثرة، بل من حيث الواحدية التي هي المظهر. وينقسم الكمال عندهم إلى وحداني وأسمائي، فإن اعتبرت تلك الكثرة من حيث حصولها جميعا في دفعة واحدة، وعينا واحدة في شهود الحق، " فهو الكمال الوجداني " و" إن اعتبرت من حيث التفصيل في الحقائق والاعتبارات والتنزل في الوجود، وأنها البرزخ الجامع لتلك الأفراد المنفصلة فهو الكمال الأسمائي المنزل تفصيله في الحقائق وهذه عندهم في عالم المعاني، والحضرة العمائية"([5]).

([1]) ابن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص 58.

([2]) ابن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص 58، 59، 60،61.

([3]) ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، ص 584- 598.

([4]) الكمال: هو كل صفة وجودية تحقق فيها الموجود على أتم صورة، وللحق حسب هذا الرأي كمالان: ذاتي مطلق، تجلى به لنفسه وكمال أسمائي وهذا الأخير هو تجلية سبحانه شهود ذاته في التعيينات الخارجية للعالم.

([5]) الحضرة العمائية: هي الغيب أو عالم الغيب. ينظر: عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص 189.

– وهي الحقيقة المحمدية ومن أعيان كثرتها، حقيقة القلم واللوح، ثم حقيقة الطبيعة، ثم حقيقة الجسم إلى أن ينتهي إلى آدم حقيقة ووجود". وتشتمل الحضرة العمائية أو علم الغيب على "الحقائق السبعة الأسمائية التي هي الصفات وأشملها حقيقة الحياة، ثم حقيقة الأنبياء والرسل والكمل من المحمديين الذين هم الأقطاب ([1]) وحقائق الأبدال السبعة ([2]) وهي كلها تفصيل الحقيقة المحمدية. "وعن هذه الحقائق المذكورة تتفرع حقائق أخرى وتفيض بشكل ترابي هرمي إلى أن تنتهي إلى العالم الحسي المشهود، عالم الفتق ([3]). وبعد عالم الغيب أو ما يسمونه بالحضرة العمائية تجلت" الحضرة الهبائية ([4]) وتسمى مرتبة المثال، ثم العرش ثم الكرسي ثم الأفلاك وترتبها ثم عالم التركيب إلى آخره وغايته". وبعد هذا الفتق في الاركان والسماوات تحركت المادة المرتوقة ([5]) فانفتقت فكانت أرضا، ثم انفتق رتق الطبيعة على القسام، فكانت المعادن والنبات والحيوان.

إلا أنه يبقى أفضل تجل للنفس الرحماني هو الإنسان " آدم"، لأن " الله خلق آدم على صورته ". فكانت لذلك، جامع لكل ما جمعه البرزخ وما تجلى متفرقا في العالم من الأسماء والصفات الإلهية.

([1]) الأقطاب: ج. قطف = غوث، وهو عبارة عن الواحد الذي هو موضوع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان، ينظر: القاشاني: تعريفات، ابن عربي: وهامش شفاء السائل، ص 61.

([2]) الابدال أو البدلاء: وهم سبعة الرجال يسافر أحدهم عن موضع ويترك فيه جسده على صورته، بحيث لا يعرف أبدا بأنه فقد، ينظر: القاشاني: تعريفات، ابن عربي: ج 3، ص 8، وهامش " شفاء السائل"، ص 61.

([3]) الفتق يقابل الرتق، أصل المفهومين في القرآن عن الآي الكريمة: ﴿ أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كنتا رتق ففتقناهما﴾(الأنبياء، آية30) والفتق في تفسير مذهب " وحدة الوجود " هو من تفصيل المادة المطلقة بصورها النوعية وظهور كل ما ابطن في الحضرة الواحدية من النسب الأسمائية، وبروز كل ما يمكن في الذات الأحدية كالحقائق الكزنية بعد تعيينها في الخارج . ينظر: التعريفات، للقاشاني وشفاء السائل هامش، ص 61.

([4]) الهباء هو المادة التي فتح الله فيها صور العالم، وهو الأسطقسات المسمى بالهيولة، تعريفات، ابن عربي، القاشاني، ص12.

([5]) الرتق هو إجمال المادة الروحانية المسماة بالعنصر الأعظم المطلق المرتوق قبل خلق السماوات والأرض المفتوق بعد تعينها بالخلق تعريفات، ابن عربي، ص12.

وأهم من تذهب بمذهب الوحدة المرسلة "محي الدين بن عربي الحاتمي" و"سعد الدين الفرغاني"، شارح تائية ابن الفارض، وهومن أرباب العرفان الصوفي القائلين بوحدة الوجود ومن تلامذة صدر الدين القونوي، تلميذ ابن عربي ([1]). و"ابن سوكودين الدمشقي" وهو اسماعيل بن سوكودين بن عبد الله النوري(640- 548هـ)، من تلامذة "ابن عربي" المقربين([2]) وكذلك "أبي العباس البوني" (ت 622هـ)، وهو أستاذ ابن عربي في علم الأسماء والحروف، كما كان أستاذ لابن سبعين في نفس العلم.

أما الثاني فهو رأي أهل الوحدة المطلقة، وهو رأي أغرب من الأول في مفهومه وتعلقه([3]) وحاصل هذا الرأي هو: أن الله هو الظاهر والباطن، هو الأول والآخر، فوجود الله المطلق هو أصل المنجز والمحقق والمقدر (ما هو كائن أو ما كان أو سيكون)، أما الوجود المادي المشاهد فليس شيء آخر سوى الله، أي أن الوجود واحد هو وجود الله فقط، أما سائر الموجودات الأخرى فوجدوها في وجوده. ويلخص لنا ابن الخطيب هذا الرأي، حيث يؤكد أن متصوفة هذا الفنن بعد أن خاضوا فيها أصحاب الوحدة المرسلة فيما يخص الذات وما صدر عن الواحد رأوا: أن الباري – جل وعلا – هو مجموع ما ظهر وما بطن، وأنه لا شيء خلاف ذلك، وأن تعدد هذه الحقيقة المطلقة والآنية الجامعة، التي هي عين كل آنية، والهوية التي هي عين كل هوية إنما وقع بالأوهام من المكان والزمان والخلاف والغيبة والظهور، والألم واللذة والوجود العدم، قالوا: وهذه إذا حققت إنما هي أوهام راجعة إلى أخبار الضمير، وليس في الخارج شيء، فإذا سقطت الأوهام صار مجموع العالم بأسره وما فيه واحد، وذلك الواحد هو الحق, وإنما العبد مؤلف من طرفي حق وباطل، فإذا أسقطت الباطل – وهو اللازم بالأوهام لم يبق إلا الحق" ([4]).

([1]) أبو البركات عبد الرحمن الجامي: نفحات الأنس من حضرة القدس، دار المعارف، الأردن، (د. ت)، ص559.

([2]) عبد القادر بن محمد الوفا: الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، ج1، ص 151.

([3]) ابن خلدون: شفاء السائل. ص 61 .

([4]) ابن الخطيب: روضة الترف، ج2، ص 605.

وممن اشتهر "بوحدة" المطلقة هذه، "الشوذي الحلوي" المطلقة هذه، "الشوذي الحلوي"([1])

و"عبد الحق بن سبعين" و"أبي الحسن الشستري" و"ابن مطرف الأعم" ([2]) والحاج المغربي ([3]) وابن دهاق ([4]) وابن الحلى ([5]).

وهكذا يمكن الخلوص إلى أن الرأيين اللذين حددناهما, على الرغم من اعتقادهما " بوحدة الوجود" واعتمادها على آراء حولها تكاد تكون واحدة فإنهما يختلفان من حيث إرسال تلك الوحدة أو المعان في إطلاقها.

فبينما الأول ترى أن الوحدة بين الله والعالم مقيدة غير مطلقة، فالوحدة في الوجود والاختلاف في الذوات، ترى الثانية أن الوجود واحد هو وجود الله فقط أو ليس إلا الله، أما الموجودات الأخرى فوجدوها عين وجود الله. وهكذا هو مذهب فيلسوفنا المتصوف والشاعر الزجال أبو الحسن الششتري والذي سيذهب به إلى منتهاه النظري، كما سيتضح ذلك من خلال الفصول اللاحقة.

هـ- الوجود في مذهب الششتري الصوفي الفلسفي:

في المحور الأول من هذا الفصل كنا قد ميزنا بين رأيين أو مذهبين في وحدة الوجود في التصوف المتأخر بالغرب الاسلامي: مذهب الوحدة المرسلة(المقيدة)، ومذهب الوحدة المطلقة، وصاحبنا " الششتري" كما أشرنا إلى ذلك، من اتباع المذهب الثاني، وهو مذهب روحاني خالص ينكر العالم الظاهر، ولا يعترف بالوجود على الحقيقة إلا لله الحق فقط ليس

([1]) ابن مريم: البستان في ذكر الاولياء والعلماء بتلمسان، طبعة فاس، 1309، ص 68- 69 -70.

([2]) صوفي من أصحاب ابن الحلى والعفيف التلمساني ومن غلاة القائلين بالوحدة المطلقة وقد عاش بمرسيه. ينظر: الإمام عبد الله أبي حيان الأندلسي: البحر المحيط، مصر، 1928، ج 5، ص 32.

([3]) ابن عماد الحنبلي: شذرات الذهب، بيروت، (د.ت)، ج 5، ص403.

([4]) ترجمته بنفح الطيب للمقري، ج 2، ص 403، والبستان، ص 68.

([5]) ترجمته بالبحر المحيط، ج5، ص 32. وفي الذيل، والتكملة، سفر 5، ترجمته 1176، ص 439.

إلا، وهذا ما جعل الذين اهتموا من الأقدمين بفلسفته الصوفية يطلقون عليه" مذهب الليسية"([1]). وهو مذهب لا مادي، غير أنه يختلف عن المذاهب اللامادية الفلسفية والصوفية، مثل لا مادية أفلاطون في نظرية المثل، التي لم تلغ المادة تماما وإنما أقامت نوعا من الثنائية بين عالمين: عالم الظواهر والكون والفساد، وجعلت من هذا الأخير انعكاسا للأول، منه يستمد وجوده وحقيقته. ومذهب الليسية كذلك يختلف عن التصوف المنضوي تحت رداء السنة، الملتزم بتعاليم الشريعة، الذي يقر بوجودين مختلفين منفصلين: الله من جهة، والعالم والإنسان من جهة أخرى. فالله يكون حسب هذا النظور جوهرا مفارقا للعالم ومهيمنا عليه ومتحكما فيه، كما يكون الإنسان مجرد منفذ لمشيئة الله وإرادته مجبرا على أفعاله فلا ينسب لنفسه أي فعل.

فإن نظرية" الششتري" الصوفية الفلسفية في الوجود، ذهبت إلى أبعد من ذلك إذا اعتبر أن الموجودات ليست سوى وهم يتراءى لنا من خلال ما تقدمه لنا حواسنا، وتدعمه عقولنا بأحكامهما واستدلالاتها، بينما الوجود الحق هوالله ليس إلا، وأن هذه الحقيقة لا وجود لها إلا في الإنسان.

فما هو هذا المذهب الصوفي الليسي في الوجود؟

وماهي أهم المفاهيم التي يقوم عليها؟ وما هي النتائج التي تميز بها؟

لا شك أن المذهب " الششتري" الصوفي الفلسفي في الوجود، يأخذ الشيء الكثير عن مذهب ابن سبعين بدرجة أول، وعن شيخه غير المباشر ابن عربي بدرجة ثانية، ثم من غيرهما خاصة القائلين بالوحدة الوجودية، الذين تنضوي آرائهم تحت مفهوم التوحد، فهو

([1]) لقد أطلق " القطب القسطلاني" (614هـ- 686هـ) ترجمته بفوات الوفيات، لابن شاكر، ج 2، ص 181. مثلا، على هذه الفئة من الصوفية وعلى رأسها ابن سبعين والششتري، اسم الليسية، لأنهم كانوا يقولون: ليس إلا الله. ينظر: ابن تيمية: مجموع الرسائل، ج4، ص75.

كان يحيل إلى الكثير من آرائهم، وعلى رأسها آراء ابن سبعين كلما أراد أن يفلسف آراءه في الوجود، لكنه مع ذلك كانت له خصوصيات فكرية تميز بها مذهبه، مما جعله ذا تصور خاص للوجود، مكنه من أن يتجاوز تصوراتهم ويذهب بها إلى حدودهما النظرية القصوى والنهائية.

ويتأسس مذهب " الششتري" في الوجود على عدد من المفاهيم والآراء الصوفية الفلسفية المترابطة فيما بينها، فعليها يقوم نسيج فكره في الوجود، ومن تحديده لها وتدقيقه لفحواها يتحدد ويتحقق عنده معنى الوجود الحق، كما بنيت عليها مجموعة من النتائج الصوفية المميزة لمذهبه، والتي سيدافع بكل ما أوتي من علم بالشريعة ومعرفة بالحقيقة.

و- الوحدة المطلقة:

سميت بالوحدة المطلقة تمييزا لها من المذاهب الصوفية الأخرى في الوحدة، وتسمى أبضا بالوحدة النقية الخالصة أو بالإحاطة.

وكان الششتري من الدعاة إلى هذه الفكرة متأثرا في ذلك بابن سبعين الذي انطلق من التمييز بين ما هو موجود حقيقي، وبين ما هو وجود وهمي، فهو يعتقد أن الحق واحد أما ما عداه فضرب من الوحم، " فإذا سقطت الأوهام صار مجموع العالم بأسره وما فيه واحدا، وذلك الواحد هو الحق " ([1]).

وهذه الأوهام ناتجة عما يعرض لعقولنا من الأعداد والكثرة وما يؤثر من ذلك في تكوين أحكامنا التي تعبر عن معرفتنا بما هو محيط بنا ضمن ظروف والمكان والزمان([2])

([1]) لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف، تح: محمد الكتاني، دار البيضاء، المغرب،(د ت)، ج 2، ص605.

([2]) شرف محمد ياسر: حركة التصوف الإسلامي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1984، ص297-298.

وفي الحق أن هذه الأوهام لا مجال لزوالها إلا لمن بلـغ درجة اليقين والعرفان، ولا يفوز بهذه المكانة إلا أهل التحقيق، والتحقيق "يطلقونه على هذا العلم (الوحدة المطلقة)، والعلماء بالله ومن فوقهم من أنبياء الله ورسله وأوليائه علموه، وخصوا به من رأوه أهلا له.([1]) وراح الشثتري يتغنى بهذا المذهب بقوله([2]):

هو الحق ثم الأيس والأيس كل ما — سواه أرى ليسا ولكنه غطى
ولست أرى غيرا إذا ما لحظته — ومن يلحظ الأوهام لم يشهد القسطا

وقوله أيضا([3]):

رأيناك في كل أمر بدا — وليس من الأمر شيء لنا
سترت اسمكم غيرة ها أنا — أموه بالشعب والمنحنى
إذا كنت في كل حال معي — فعن حمل زادي أنا في عنى
فأنتم هم الحق لا غيركم — فيا ليت شعري أنا من أنا

ويتبن من هذه الأبيات توكيده للكائن الواحد الموجود حقيقة وضرورة، بل هو الوجود كله أما ما عداه فغشاوات وأوهام لا أساس لها في الوجود.

ولا زال الالتباس قائما، والأوهام مخيمة ما لم يتحقق الإنسان بالوحدة المطلقة، فالإنسان المتصف بهذه الصفة هو الوحيد القادر على فتح ما استعصى فيه، وإلى هذا أشار حين قال([4]):

قد فتح القفل الذي أغلق — الإنسان يا صاح فما أقدره
قفل من الأسماء قد حله — خليفة الحق الذي دبره

([1]) لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف، تح : محمد الكتاني، دار البيضاء، المغرب،(د ت)،ج 2، ص608.

([2]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص54. والأيس هو الوجود الثابت. وهو كلمة يونانية.

([3]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص 69.

([4]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص 47.

وقال أيضا([1]):

وإن فهم الأسماء كان خليفة وعامله في الرفع يعمل في الجر

ولكن هذا الخليفة – أي المتصف بالوحدة المطلقة – الذي استطاع أن يفك المعميات، وأن يفهم أسرار الأسماء هو دائما عرضة للوم و التقريع، بل إن الناس يفرون منه عند اللقاء كما تفر العير من الليوث المصورة([2]):

مـن كسـر الظلـم ([3]) عـن نفسـه وكـــان فـــي العـــالم ذا مخبـــرة
بـــدا لـــه الكنـــز الـــذي خفـــي فليشـــكر الله الـــذي يصـــره
تبصـــره فـــي النـــاس ذا محنـــة وربمـــــا بعضـــــهم عيـــــره
نخـــالهم عنـــد اللقـــاء لـــه عيـــرا إذا فرحـــت مـــن القســـورة

ومن عادة الداعي أن أدعو الناس بالحسنى لاقتداء طريقته، فتسامح الششتري ولين جانبه يفرض عليه هذا النهج الذي يسمح للفقهاء حل لغز الوجود وفك معمياته، يقول في أحد موشحاته([4]):

أنـــــت يـــــا فقيـــــه ســـــلم وافهـــــــــم الرمـــــــــوز
واقتـــــدي بمـــــن يعلـــــم حـــــــــل ذي اللغـــــــوز
وادن منـــــــي تـــــــتعلم كـــــــل مـــــا تعـــــوز

والوحدة المطلقة لا يتوصل إليها بالعقل، بل إن العقل يحجب الحقيقة ويخفيها فهو أساس الأوهام والضلالات: ([5]).

أمامــك هــول، فاســمع لوصــيتي عقال من العقل الذي منه قد تبنا

([1]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص 44.
([2]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص 46-47.
([3]) هكذا وردت في الديوان ولعلها (الطلسم).
([4]) ديوان أب الحسن الششتري، ص 104.
([5]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص 73.

أبــاد الــورى بالمشــكلات وقــبلهم　　　بأوهامــه قــد أهلــك الجــن والبنــا
محجتنــا قطــع الحجــا وهــو حجنــا　　　وحجتنــا تتلــوه بــاء بهــا تهنــا(1)

إذن فسبيل الوحدة المطلقة أو الإحاطة الذوق والكشف، وليس سبيل العقل والفكر، وفي نظر الششتري وزمرته أن الوحدة المطلقة قد أفادت من العلوم السابقة لها فأخذت ما هو صائب، طرحت ما هو خاطئ، ثم تخطتها إلى درك الحقيقة المطلقة.

وهذا العلم (علم التحقيق) لا يمكن أن يدركه الفيلسوف والصوفي ولا صاحب علم الكلام بدون التحقق بالوحدة المطلقة والاتصاف بها، وهذا فقد غابت الحقيقة عن هرمس وسقراط، وأفلاطون، وأرسطو والحلاج، والشبلي، والنوفزي، والشوذي، والسهروردي، وابن الفارض، وابن قسي، وابن مسرة، وابن سينا، والغزالي، وابن طفيل، وابن رشد، وأبي مدين، وابن عربي، والحرالي، والأموي، يقول أبو الحسن الششتري في ذلك(2):

فكـم واقـف أردى وكـم سـائر هـدى　　　وكم حكمة أبدى وكم مملق أغنـى
وتــيم أربــاب الهــرامس كلهــم　　　وحسـبك مـن سـقراط أسـكنه الـدنا
وجــرد أمثــال العــوالم كلهــا　　　وأبــدى لأفلاطــون فــي المثــل
وهـام أرسـطو أو مشـى مـن هيامـه　　　وبـث الـذي ألقـى إليـه ومـا ضـنا
وكان لذي القرنين عونا على الذي　　　تبـدى لـه، وهـو الـذي طلـب العينـا
وذوق للحـــلاج طعـــم اتحـــاده　　　فقـال أنـا مـن لا يحـيط بـه معنـى
فقيل لـه: أرجع عن مقالك قال: لا　　　شـربت مـداما كـل مـن ذاقهـا غنـى
وانطــق للشــبلي بالوحــدة التــي　　　أشـار بهـا لمـا محـا عنـده الكونـا
وكــان لــذات النــوفزي مــد لهــا　　　يخاطــب بالتوحــد، صــيره خــدنا
وقـد شـذ بالشـوذي عـن نوعـه فلـم　　　مـل نحـو أخـدان ولـم يسكن المدنا

(1) قوله "باء بها تهنا " يقصد باء الوحدة ، واعتبرت كذلك من القول المأثور "بي كان بي يكون كل ما هو كائن" ينظر: روضة التعريف،ج2، ص211 تعليقات المحقق.
(2) ديوان أبي الحسن الششتري، ص 74-75.

فكل هؤلاء الحكماء الصوفية لم يدركوا ما أدركه عبد الحق بن سبعين، ويشاطره الرأي تلميذه أبو الحسن الششتري حين قال: وهو بصدد تقييم آراء أستاذه عبد الحق بن سبعين[1]:

وأظهر منه الغافقي[2] لما خفي ... وكشف عن أطواره الغيم والدجنا
وبين أسرار العبودية التي ... عن إعرابها لم يرفعوا اللبس واللحنا
كشفنا من تداخل سرها ... فأصبح دهرا ما رأيتم له بطنا
هدانا لدين الحق من قد تولهت ... لعزته ألبابنا، وله هدنا
فمن يبغي السير للجانب الذي ... تقدس، يأتي الآن يأخذه عنا

وفي الحق أن القائلين بالوحدة المطلقة يقتربون من أصحاب وحدة الوجود، ولكن مع غلو في التعقيد والمعاضلة، وإذا كان ابن سبعين قد أخفق عن بلوغ المرام، فإن تلميذه الممتاز قد استطاع أن يعبر عن هذا الرأي ببساطة ويسر، ولعل هذا هو السبب الذي دعا بعض الصوفية الأقدمين إلى تفضيله على أستاذه العظيم ابن سبعين بقوله:" والله ما بخلت عليك بسر، ولا هذا لي بطوق، وما زال قلبي سبعيني في منزع ابن سبعين لا لإنكار عليه، ولا لاعتقاد شيء مما نسبه أهل الجهل المركب إليه، ولكن رأيت كثيرا من الكلام يعذب ويعي القلب ويتعب. وأن كلامه لا يجري على أسلوب واحد، لأنه تارة يتنازل حتى يقول القائل هو في يدي أنا له مسترق، وتارة في الجو المنخرق وكلام الششتري عندي أقرب مأخذا من كلامه – أعني كلام ابن سبعين –"[3].

تلك هي باختصار آراء أصحاب الوحدة المطلقة، وموازين الناس عنده، وقد استرعت هذه الأقوال لسان الدين بن الخطيب فقال في حقها:" ارتكبت هذه الطائفة الشوذية السبعينية

(1) ديوان أبي الحسن الششتري، ص 76 .

(2) يقصد بالغافقي أستاذه عبد الحق بن سبعين.

(3) ابن عباد الرندي: . الرسائل الكبرى، المطبعة الكاثولكية، بيروت، 1957، ص 197 .

مرتكبا غريبا من القول بالوحدة المطلقة، وهاموا به، وموهوا ورمزوه، واحتقروا الناس من أجله"([1])

المبحث الثالث: البعد الإنساني:

أ- مفهوم الإنسانية لغة:

ورد في " جذر (أ. ن. س) في أساس البلاغة بمعنى الأنس والاستئناس، قال الطرماح:

كل مستأنس إلى الموت قدحا إليه بالسيف كل مخاض"([2])

وفي المعجم الوسيط:" لفظة أنس، أنسا، أنسة، أنسا، مؤانسة، بمعنى إزالة الوحشة والفرح. ومنها لفظة الآنسة مؤنث الآنس وهي الفتاة الطيبة النفس المحبوب قربها وحديثها، وهي التي لم تتزوج، والإنسان أناسي أصلها (أناسين) الكائن المفكر، وهو الراقي ذهنا وخلقا"([3]) وردت لفظة الإنسان في لسان العرب وهي من أصل (إنسيان) لأن العرب قاطبة قالوا في تصغيره (أنسيان) وهو إما فعليان من الإنسان والألف فيه فاء الفاعل، وإما(أنفلان) من النسيان حتى لقد قيل إنه سمي(إنسانا) لأنه عهد إليه فنسي([4]) الإنسانية خلاف البهيمية وهي جملة من الصفات التي تميز الإنسان([5])، وقد ذكر القرآن في أكثر من موضع على

([1]) ابن الخطيب: روضة التعريف،ج2، ص604-605. قال ابن سبعين وهو بصدد الافتخار بهذا العلم:" وهذا الذي نريد أن ننبه عليه هو مما لم يسمع في عصر، ولا قبل أنه ظهر في دهر، ولا مما دون أو علم في فلاة ولا حضر، وهو مأخوذة من كلام الله ورسوله " ابن الخطيب: روضة التعريف، ج2، ص608 .

([2]) محمد طه الحاجري: جوانب من الحياة العقلية والأدبية في الجزائر، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1968، ص16.

([3]) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، مج01، ط4، 2008، ص18.

([4]) محمد بن عبد القادر الجزائري: تحفة الزائر في تاريخ الجزائر والأمير عبد القادر، شرح ممدوح حقي، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ط2، ج 2، ص 93.

([5]) فؤاد صالح السيد: الأمير عبد القادر الجزائري متصوفا وشاعر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985، ص28.

صيغة الأفراد والجمع، كقوله تعالى: ﴿ **يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم**﴾ ([1])، وكما سميت سورة كاملة باسم الإنسان.

ب- اصطلاحا:

لم نعثر على مدلول لفظة الإنسانية في المعاجم القديمة بل اقتصرت على لفظة إنسان فقط. بينما نجدها في المعاجم الحديثة كمحيط المعلم للمعلم بطرس البستاني على ما اختص به الإنسان، وأكثر استعمالها لمحاسن الأخلاق ومحاسن النفس من نحو كرم وجود الأخلاق"([2]) وأضاف البستاني إلى هذا التعريف أن لفظة الإنسانية تعني البشرية، كما أضاف محمد قميحة هذا تعريف لخلق الإنسان وتربيته يقول: "خلق الله الملائكة من عقل محض، وخلق البهيمة من عاطفة محض، وخلق الإنسان من عقل وعاطفة، فمن غلب عقله هواه أفضل من الملائكة، ومن غلب هواه عقله كان أحط من البهيمة ([3]).

"وفي هذا الحديث للإنسان بالعقل المفكر وتفضيله على سائر المخلوقات كما ورد في لفظة" الإنسانية عند المسلمين بمعنى كل مجرد في قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية"([4]) " الإنسانية مذهب يهتم بالشخصية لتعميق ثقافتها وتنمية مناقبها كما وردت في قاموس لاروس كلمة الإنسانية"([5]) معنى طبيعة الإنسان من ضعف وقوة مجموعة بشرية رفاهية الإنسان اتبع منهج الإنسانية وهي دراسة اللغات والآداب الإغريقية.

([1]) سورة الانفطار، الآية 6.

([2]) إحسان حقي: الجزائر العربية أرض الكفاح المجيد، منشورات المكتب التجاري، بيروت، ط1، 1961، ص74.

([3])Philippe Destailleur, Chanteraine L'émir Magnanime Abdelkader Le Croyant, Librairie Artheme Fayard, Paris, P19.

([4]) محمد بن عبد القادر الجزائري: تحفة الزائر، ج2، ص923.

([5]) ناصر الدين. لقبه به أبوه بعد مبايعته بالإمارة.

كما وردت عند الفلاسفة المسلمين لفظة إنسانية بمعنى كلي مجرد، يقول ابن سينا: " ومثل الإنسانية فإنها في نفسها حقيقة وماهية؟ ليست أنها موجودة في الأعيان أو موجودة في الأذهان مقوما لها بل مضاف إليها ولو كان مفهوم لها لاستحال أن يتمثل معناها في النفس خاليا عما هو جزؤها المقوم"([1]). وقد كانت نادرة الاستعمال في اللغة العربية واشتهرت في العصر الحديث بعد الانتقال بالمعارف الإنسانية المختلفة.

ويوجز جميل صليبا معنى الإنسانية في الفلسفة الحديثة، فيقول: " الإنسانية هي المعنى الكبير الدال على الخصائص المشتركة بين جميع الناس كالحياة والحيوانية، النطق وغيرها، وهذا المعنى تشبيه بالمعنى الذي نجده عند الفلاسفة العرب"([2]). ويبقى مدلول لفظة الإنسانية معنى مجردا أو مطلقا بل أصبح يعتد كثيرا عن المدلولات البهيمية ولا يلتزم بحدود التعاريف الضيقة التي تتناولها الكتب وبتطور اكتشافات البشرية وتفتح عقولها على الكون الرحب.

جـ- الإنسانية في الآداب:

الإنسانية اتجاه عام في جميع البلدان والمدارس والمذاهب الأدبية لأنها روح الأدب وجوهره، " فالأدب إنساني بالطبع لأن مصدره الأصلي الإنسان والكون والحياة"([3]). " فبذوره من الإنسان نفسه لأن الإنسانية نظرة شاملة نحو البشر تطمح إلى السمو بالنفس نحو المثل العليا وتطهيرها من شوائب الأنانية والنفعية فهي تشد الناس إلى أهداف سامية مشتركة وكأنهم أسرة كبرى لا اعتبار فيها للعرف أو الجنس أو الدين، ولا مفاضلة بين أبيض وأسود، فهي مرتبطة بجوهره وتطلعاته نحو السعادة والمثل التي يحلم بها. ولعل أكثر التيارات الأدبية

([1]) الأمير اللقب الذي اشتهر به عبد القادر وبقي ملازما له طول حياته وبعدها.

([2]) الجزائر أحد الألقاب التي يعتز بها عبد القادر خصوصا بعد نفيه.

([3]) ابن الراشدي.ابن خلاد لقبان لقب بهما نفسه في بعض أشعاره. انظر الديوان. ص 53.

أخذا بمبادئ التصور الإنساني للأدب هو التيار الرومانسي ذي البعد العميق داخل الذات الحالمة وداخل إنسانية الإنسان"([1]).

د- البعد الإنساني عند الششتري:

يمثل الوجود عند "الششتري" حقيقة كاملة ودائرة محيطة يعد الإنسان مكون من مكوناتها الأساسية وأحد أطرافها المفترضة (الله، العالم، الإنسان).

وقد اهتم "الششتري" بالإنسان اهتماما خاصا، فكانت مقاربته للبعد الإنساني مرتبطة ارتباطا وثيقا بالبعد الإلهي، إلى حد يمكن القول معه أن تلك المقاربة كانت مستغرقة في البعد الإلهي، ولكن خلافا للمواقف الصوفية السنية التي تقول بالانفصال في الوجود، انفصال الموجد عن الموجودات وتعاليه عليها، وبوجود هوة لا تعبر بين الله والإنسان، وأن علاقة الإلهي بالإنساني هي علاقة خضوع وانقياد وتسليم بقضاء الله وقدره، واعتبار وجود الإنسان يكمن فقط في خضوعه وامتثاله للإدارة والفعل الإلهي فيه دون أن يكون له أي فعل. خلافا لهذا الموقف الذي يدعو إلى إسقاط المثل الأعلى الإنساني، نجده يدافع عن مفهوم الاتصال الوجودي المطلق، رافضا فكرة الإله المتعالي، والقول بالإله المحايث، طاويا تلك المسافة التي أقامها التصوف السني الرسمي، بين الله والإنسان، رادما الهوة الفاصلة بينهما، داعيا إلى إدراك الله الوجود المطلق من حيث هو باطن في الإنسان، وفي هذا دعوة منه إلى إعادة الخصائص المسلوبة للإنسان المتمثلة في إرادته الحرة المطلقة التي لا تحددها حدود في إدراك الحقيقة، وقدرته على بلوغ درجة عليا من المعرفة، ألا وهي التحقيق، الذي تتلاشى أمامه كل مظاهر الوجود المتعددة ولا يبقى إلا هو (الإنسان) باعتباره الحقيقة المطلقة ولا يبقى لغيره وجود، حيث يقول([2]):

([1]) شارل هنري تشرشل. حياة الأمير عبد القادر. ترجمه وقدم له وعلق عليه: أبو القاسم سعد الله. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر. ط2. 1982. ص 3.

([2]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص 46 – 47.

من كسر الطلسم عن نفسه بدا لـه الكنز الذي خفى قد فتح القفل الذي أغلق قفل من الأسماء قد حلـه وكان في العالم ذا مخبره فليشكر الله الذي بصره الإنسان يا صاح فما أقدره خليفة الحق الذي دبره.

فالإنسان إذن في مذهب "الششتري" يتمتع بمكانة وجودية هامة، وحتى تتحقق لإفراده تلك المكانة، عليهم أن يدركوا الحقيقة الكامنة في ذواتهم، وآنذاك سيعلمون علم اليقين كنه وجودهم، يقول: "اعلم أن الواجب عينك والمجال خبرك فمحال أن تخبر عن غيرك، وإن أخبرت بأي شيء فإنما تخبر عنك." ([1])

والإنسان كوجود واقعي، عند "الششتري"، مكون من جسم ونفس وروح: "جسم ونفس وروح بالنظر إلى الإنسان" ([2]) وهو في وجوده مماثل لوجود العالم باعتباره »"ملك وملكوت وجبروت" ([3])، بحيث يقابل الجسم المُلك من حيث هو عالم الشهادة من المحسوسات الطبيعية كالعرش والكرسي وكل جسم يتميز بتصرف الخيال (في الوهم) من مجموع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة التنزيهية والعنصرية وهي كل جسم يتركب من الإسطقسات.([4]) ويقابل النفس والروح الملكوت من حيث هو عالم الغيب المختص بالأرواح والنفوس([5]) ويقابل الجبروت باعتباره عالم العظمة أي عالم الأسماء والصفات الإلهية ([6])، ما هو مجموع من صفات في الإنسان. فكل جزء من أجزاء العالم المفترض يقابله عضو أو جانب من جوانب الإنسان المفترضة. وقد لخص لنا "ابن الخطيب" هذه المماثلة كما رامها أصحاب المذهب خاصة "ابن عربي" و "ابن سبعين" و "الششتري"، الذين يعتبرون أن الإنسان والعالم

([1]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص 434.
([2]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص 426.
([3]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص 426.
([4]) الشريف علي الجرجاني: التعريفات، ص157.
([5]) الشريف علي الجرجاني: التعريفات، ص156.
([6]) الشريف علي الجرجاني: التعريفات، ص50.

واحد، فهو جامع للطائف الأكوان([1])، وأن الطبيعة الإنسانية إنما هي من الطبيعة الكلية الشائعة في العالم ([2])، وأن العالم:" الإنسان الأكبر" يماثل في وجوده وتكوينه الإنسان: العالم الأصغر كما يلي:

يعتبر العقل من الإنسان جزءا من العقل الفعال، والروح جزءا من الروح الكلي، وهو محل الفهم عن الله بالمحل الأمري الإلهي الاختصاصي مصداقا لقوله تعالى: ﴿**قل الروح من أمر ربي**﴾ ([3]). وتكون النفس في الإنسان جزءا من النفس الناطقة. أما القلب فهو فيض من الصورة الفياضة، وهذا الفيض هو القابل لفيض العقل والروح والنفس. والفكر الذي محله مقدمة الدماغ المتضمن للسر القلبي يشبه العرش المجيد. والتصور الذي محله الخزانة الوسطى من الدماغ، وهو يشبه الكرسي الواسع. والذكر فهو في الخزانة المؤخرة من الدماغ وهو يشبه القلم. والحفظ برزخ بين خزانتي الفكر والتصور من الدماغ وهو شبه اللوح المحفوظ.

أما الحس الذي محله الجوارح الخمس فيماثل الفلك الثامن الكوكب. والطحال يماثل فلك زحل، والدماغ يماثل فلك المشتري، والكبد يماثل فلك المريخ، والقلب يماثل فلك الشمس، والكلية تماثل الزهرة، والمرارة تشبه كرة النار، والدم كرة الهواء ...([4])

فالإنسان إذن نسخة من العالم وكل شيء فيه مماثل لما في العالم:

قوله: (الشعر زجل لهجته أندلسية.) ([5])

كل شـــــيء يذكـار

([1]) ابن عربي. مخطوط مرآة المعاني عن الرمز الشعري. ص 279.

([2]) ابن سبعين: بد العارف، ص 51.

([3]) سورة الإسراء، الآية 85.

([4]) ابن الخطيب: روضة التعريف، ج 1، ص160 - 161.

([5]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص153.

والشمـــوس والأقمار

في صفاتك مجموع

فيــك تغيب وتطلع

ومما تجدر إليه الإشارة، أن القول بالتطابق والمماثلة بين الإنسان والطبيعة له ما يشبهه في حكمة الهرامسة العرفانية، وكذلك في الفكر العرفاني اليهودي كما شاعت في فكر القبالة، ومن الممكن أن نجد أصول الفكرة تضرب في أعماق الأساطير القديمة التي تصورت الإنسان على هيئة الكون والكون على هيئة الإنسان. (1)

وقد استقى "الششتري" الفكرة مما كان شائعا من أفكار حول المماثلة بين الإنسان والعالم في التراث الصوفي، خاصة ما كتبه "ابن عربي" في رسالة "الإسفار عن نتائج الأسفار"، حيث أشار إلى ذلك موضحا أوجه المماثلة بين الأرض وطبقاتها والعالم العلوي، وما فيه من سماوات وكواكب وبين قوى الإنسان الجسمية وصفاته المختلفة (2).

أو ما كتبه "ابن سبعين" في "الإحاطة"، و "الكلام على المسائل الصقلية"، حيث ألمع إلى شيء من ذلك حين اعتبر أن:"الإنسان في العالم والعالم كله مماثلة والمماثل واحد مع ممثله، فالإنسان والعالم واحد"(3). فهو يرد هذا إلى ذاك ويوحد بينهما قائلا:" إذا أطلعت على الهيئة وتخلصت على الهيئة وتخلصت لك هذه القسمة وجميع ما حللت وقسمت لكي تتبين به طمأنينة التأنيس وترجع بعد خلاصك من القسمة المذكورة إلى قبل نفسك تجد فيها جميع ما ذكر بوجه ألطف وهي له شبه النموذج" (4).

---

(1) عاطف جودة نصر. الرمز الشعري عند الصوفية. ص278.

(2) ابن عربي. الإسفار عن نتائج الأسفار.

(3) الكلام على المسائل الصقلية. ص50.

(4) ابن الخطيب: الإحاطة، ص22 .

و"الششتري" يرى أن الإنسان فاض عن الله كما فاض العالم بموجوداته المختلفة العلوية والسفلية المادية والروحية، أي أن العالم بما فيه من موجودات روحانية أو جسمانية جزئية أو كلية عرضية أو جوهرية قد أفاضها الله على الإنسان، لكن، وكما تبين لنا من قبل، فرغم أن الإنسان يعتبر جزءا لا يتجزأ من العالم، وأنه مساو له ومماثل، إلا أنه يتميز عنه، كما يرى، بكماله الذاتي وعدم مماثلته لأي جزء من أجزاء العالم على حدة، لأنه يمثل الجمعية الراقية، والتقويم الحسن، والمختصر الشريف.

وعن هذا التصور الذي بلوره "الششتري" في حقيقة الوجود الإنساني ترتبت مسألتان هامتان هما:

1-أنه رغم قوله بتشابه الإنسان والعالم وتماثلهما، إلا أنه لا يقول بخضوع الأول للثاني ولا تأثيره فيه بحركات أفلاكه وكواكبه، كما أنه ليس بواقع تحت تأثير قواه المادية والروحية كما ترى بعض العرفانيات الصوفية، بل بالعكس إن العالم هو الذي يكون في تركيبه وحركاته ووجوده يجري على آثاره، لأن الإنسان هو حقيقة الوجود ولولا وجوده لما وجد العالم، وهذا ما يوضحه قول "الششتري" الموجه إلى الإنسان قصد توعيته بدوره وقيمته الوجودية ورتبته بالنسبة للعالم:

" فأنت الحق وخبرك الوهم وأنت المحيط وخبرك المحاط به، وأنت الوتر وبه يكون الشفع، وأنت القضية الثابتة وهو الذاهبة وأنت روح وهو جسم وأنت رب وهو عبد، وعنه يجب التخلي وبأن تخبر يجب التحلي فوجودك له هو التجلي، وباصطلاح، أنت. العلة وهو المعلول ومبدع أو رتبة ثانية منك، وقلم ولوح وعقل، وأنت الواجب وهو الممكن، وأنت الشرط وهو المشروط، وهو الشرط في كل مشروط، وكل مشروط حقيقته أنت، وهو الاسم وأنت المسمى والاسم المشار إليه مجموع الأسماء والمثال الموضوع على مرتبته ".([1])

([1]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص 435 – 436.

وبدون شك فإن في تصوره هذا، الذي يسند للإنسان قيمة وجودية مطلقة، تدعيم لرأيه في حرية الإدارة الإنسانية، وتغليب للبعد الإنساني على البعد الإلهي في فهم الوجود. وهذا ما يدعمه قوله (الشعر زجل لهجته مغربية.) ([1])

بيك ظهرت هذه الأشياء

وإليك ترجـــــع بأمـروا

التـــــــي لا تتحصاروا

إن متـتن أجلك ظْهـاروا

2-إذا كان الإنسان عند "الششتري" مركبا من روح ونفس وبدن، وكان كل جانب من جوانب وجوده المفترضة يختص بمهمة وجودية معينة، حسب الظاهر، حيث تختص الروح مثلا بإدراك المعاني الخفية، وتختص النفس بتدبير البدن، ويختص الجسم باعتباره مركز الحواس، بإدراك الصور المحسوسة. فإن هذا في نظره لا يعني أن الجسم مكون من أجزاء مستقل بعضها عن بعض ومنفصلة يعمل كل واحد منها في استقلال عن غيره، بل إن الإنسان وحدة متصلة الأطراف كاملة الجوانب، كل جانب فيه يخدم الآخر ويسخر له.

وهذه بعض الأبيات التي يصور فيها "الششتري" الوحدة بين قوى الإنسان وملكاته، تبين أن أي شيء يصدر عن الذات الإنسانية، يصدر بشكل متصل في وحدة دون اثنينية أو تعدد: يقول(زجل لهجته أندلسية.)([2]):

ولـــــي علـــــــوم ترتبط

([1]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص158 – 159.

([2]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص 178.

سر الوجــــــــود في جملتي

وقوله (زجل لهجته أندلسية.)([1]):

اسمع يا نفسي كلام وهــو كلامك

فكرك وصوتك كما الأحرف نظامك

وقوله (زجل لهجته أندلسية.) ([2])

يا فقير منــــي أسمــــــع

ولذاتــــــك أرجــــــــع

وطـــــــــــريقك اتبـــع

أنت هُ معنـــى الشـــــيء

وتشاهــــــــــد الحـــي

ولا تنظـــــــــر اثنـــي

وهكذا فوجود الإنسان، في مذهب "الششتري" الصوفي الفلسفي، وجود ضروري لوجوده الخاص ووجوده العام؛ ذلك أن الإنسان عين وجود العالم وعين وجود الله، لا فرق، وإنما الفرق يورثه الجهل والوهم والغفلة.

حيث يقول: (زجل لهجته أندلسية مع مظاهر مشرقية.)([3])

([1]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص 240.

([2]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص 153.

([3]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص 93.

يا مـــن يراني شفعا رد الوجــــــود جمعا

وأحكم لهذا قطعا

صح في الوجود مطلق نـــور الحقيقـــة يشرق

الشفـــــــع بي ظهر فالفـــرق فـــي الصور

أنا مـــــالي آخر خفى عن العيون وسرها مصون

فمن عَدَّدَ أسماء الوجود (الله، العالم، الإنسان) وفرق بينها فقد وهم، لأن الوجود واحد: "ولولا الأسماء ما عددت الذات، ما كنت ترى إلا ما تجد، وكونك ما تجد ما ترى إنما هو من قولك في الصورة وفي اللون ألوانا، وهنا وهم تبين من العدد الذي يأخذ الواحد وتنقله بالفرض منك على المراتب المتوهمة إلى غير نهاية، وتسميته اثنين ثلاثة وكذا وكذا وهو واحد في ذاته"([1]).

ومن يستطيع إدراك هذه الحقيقة، أي أن يدرك الوجود الحق واحد في ذاته بدون تعدد، فهو عند "الششتري" قد بلغ درجة عليا من العرفان، وما يبلغ هذه الدرجة إلا من سمت روحه وبلغ مصافي الكمال الوجودي والمعرفي والأخلاقي، وليس ذلك سوى الإنسان الواصل، أو المحقق باعتباره أكمل الناس وأقدرهم على كشف أسرار الوجود وتبديد أوهام التعدد.

*فما معنى الكمال؟ ومن هم المخصوصون بالكمال؟ وكيف يتحدد مذهب "الششتري" في الإنسان الكامل؟

هـ- الإنسان الكامل:

1- الكمال هو ما يكون عدمه نقصا، وهو يستعمل في الذات والصفات والأفعال.

([1]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص 437.

والكمال صفة لا تطلق على الإنسان إلا مجازا كما يرى "الششتري"، لأن الكامل على الإطلاق هو الله: " والكمال لا يوجد مطلقا إلا للكبير المتعال، ولا يقال كامل "إلا بالإضافة لمن دونه، وكذلك للناقص، فلا يصح الكمال إلا لله تعالى، ولا يوجد في خلقه إلا ناقص"([1]).

والإنسان على ثلاثة أصناف:

ناقص، وهو أدنى الدرجات، وهم العوام.

وكامل، وهو قسمان: كامل غير مكتمل، وهم الأولياء، ولو وجد التكميل للبعض فإنما يكون ذلك بالنيابة لا على الاستقلال. وكامل في ذاته مكتمل لغيره وهم الأنبياء عليهم السلام.

والكمال والتكميل إما أن يكونا في القوة النظرية أو في القوة العملية، وأفضل الكمالات النظرية معرفة الله تعالى، وأشرف الكمالات العلمية طاعته: "والكمال هو العلم بالله، وكل علم إنما وضع ليعرف به الله"([2])، كما أنه "لابد من علم شرعي يعلم به الواجبات (الطاعة لله ومحبته، إذ) لا تصلح محبة الحق مع مخالفة أمره«([3]) فمن لم تكن طبيعته خالية من شوائب الجهل، ومن لم يكن مدركا للحقيقة الوجودية المطلقة، لن يظفر بالكمال:" لا يصلح الظفر بالكمال مع فساد الطبيعة" ([4]).

وهكذا فكل من كانت درجاته في هاتين المرتبتين أعلى، كانت درجات كماله أعلى، وكل من كانت درجاته وتكميله بالغير في هاتين المرتبتين أعلى، كانت درجات نُبُوَّتِه أكمل([5]).

([1]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص 419.

([2]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص 419.

([3]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص 418.

([4]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص 418.

([5]) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي: الكليات ومعجم المصطلحات والفروق اللغوية، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج 4، (د. ت)، ص127.

من هذا التحديد يتبين أن الكامل من الناس نوعان: كامل غير مكتمل وهذا النوع من الكمال هو الذي يحصله الإنسان، الذي بلغ درجة عالية من العرفان، وكامل في ذاته وهم الأنبياء، وتتفاوت مراتب الكمال في كل نوع من الكمال حسب قربهم من الحقيقة الوجودية المطلقة، فأعلى درجة من كمال غير المكتمل هي التي يبلغها الولي، وأعلى درجته من الكمال المكتمل هي التي تجلت في خاتم الأنبياء محمد (صلى الله عليه وسلم).

2- ومن الألفاظ الدالة على الإنسان الكامل في تصوف "الششتري"، لفظ المقرب والولي: "والولاية هي القرب من الله بالأعمال الخالصة، واستيلاء الحق والتعرض لنفحات الجبروت"([1]). وهي قريبة من لفظ القطب حيث تحمل هذه الألفاظ نفس الدلالة تقريبا، وذلك وفق معنيين:

المعنى الأول: أن القطب أو المقرب هو أكمل الناس، الواحد الذي هو موضع نظر الله في كل زمان لاختصاصه بالعناية الإلهية، أو كما يقول: "واعلم أن التخصيص الإلهي هو الشرط في كل كمال"([2]). فهو موضع نظره في كل زمان، عليه تدور أحوال الخلق، وهو يسري في الكون سريان الروح في الجسد، كما يعتبر المكلف بحفظ الكائنات طيلة حياته وبعد مماته، يحل محله ولي من الأولياء الثلاث الذين يلونه في الدرجة: "المقرب هو الخير الجامع للرتب الحبلية وغيرها وهو المتكلم بها وهي رتبة وله رتب انفرد بها، لا يقوم غيره إلا الوارث بعده"([3]).

والمعنى الثاني: يحمل المقرب فيه دلالة خاصة، وهي دلالة الحقيقة الكلية الجامعة القديمة، والتي تدعى بالحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي، أو محمد الأعلى، وهو الذي

([1]) مختصر الرسالة العلمية للششتري: مخطوط دار الكتب التيمورية، مصر، رقم 250،(د.ت). ص 40.

([2]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص 419.

([3]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص 433.

يستمد منه الأنبياء والأولياء علومهم، إنه الروح الذي ظهر في صور الأنبياء من أدم إلى محمد خاتم الأنبياء:

قوله: (الشعر موشح لهجته فصحى مع مظاهر أندلسية.) ([1])

هـــــو كـــل وحرفــــــه معنى

ذاك حبــــي وليس لـــــــه مثنى

وله اسم محمد عينا هو محمد الأعلـــى

هــــــو أولا وآخـــــــرا يُتلا

حرفــــــه أضرب فيه حرفـه مثلا

كما أن الحقيقة المحمدية تلك هي التي ظهرت في صور الأولياء منذ أن وجدت الولاية، فكل الأنبياء والأولياء ما هم إلا صور وتجليات للحقيقة، للاسم الأعظم محمد المختار، أو الروح المحمدي، حقيقة كل الحقائق:

اسم الأعظـــــم محمد المختار

وهو شمس تلـــــوح بين الأقمار

وهو نور ومشكـــــــاة الأنوار ([2])

3- أما كيف يبلغ الإنسان الكمال ويتحقق به فيصبح مقربا وليا وارثا لعلوم النبوة، فإن "للششتري" مذهبا خاصا في المسألة، إذ يرى أن الكمال والنقصان لا وجود لهما إلا بإرادة

([1]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص160.

([2]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص161.

الإنسان، فهو المسؤول عن وضعه ومرتبته، إذ بعمله يحقق وجوده على هذه الصفة أو تلك: "فلا كمال ولا نقصان، إلا بحسب نظر الإنسان" ([1]) ولما كان الكمال تخصيصا إلهيا، فقد خص به الله كل إنسان، فالكمال في الإنسان موجود بالقوة ولا يستطيع أن يخرج ما به من القوة إلى الفعل إلا بالعلم، فبالعلم يستطيع الإنسان أن يرتقي بذاته ويخلق منها ذاتا كاملة ويعلي من شأنها ويحقق حريتها وانفصالها عن الوجود الجزئي الوهمي واتصالها بالكلي الحقيقي المطلق. ومادام أن هدف العلوم كلها هو العلم بالله، فإنه لا كمال إلا بالعلم سواء كان هذا العلم شرعيا أو حكميا فلسفيا أو رياضيا أو هندسيا ومن أي طريق توصل إليه، رواية أو دراية، فإنها كلها تؤدي إلى الحقيقة المطلقة الله: "وكل علم إنما وضع ليعرف به الله، ومدينة العلم يتوصل إليها على طرق عدة، فمن رجل يصلها على يد رجل أو بالتوجه في أسرع زمن أو بعد مدة، ففي الطرق الاختلاف وفي المدينة الائتلاف".

ويوجه "الششتري" انتقادا لاذعا للذين يعتقدون أن الولاية هبة إلهية، لا يعمل من أجلها لا بعلم ولا بعمل، ويرفض ما يذهبون إليه من أن العلم غشاوة تغلق بصيرة الإنسان، وحاجز يقف دون بلوغ الكمال والولاية: "فالذي يقول العلم حجاب، ولا يقيد فما هو من ذوي الألباب، ينكر السبب ويعبِّر بالطلب"([2]).

و" الششتري" في نقده هذا يتوجه من جهة إلى "الصم"،([3]) وهم الصوفية من أهل البدايات الذين لم يدركوا الحقيقة الوجودية كاملة، والذين يرون أنه كلما كان الإنسان أميا خِلُوا من أي معرفة أو علم، كلما كان أكثر تقبلا للعلم اللدني وكان أقدر على بلوغ الكمال. وحجتهم في ذلك، هي أن خاتم النبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) أكمل الناس، كان أميا لا

([1]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص419.

([2]) هذا المصطلح يشير به "الششتري" إلى بعض الصوفية من أصحاب البدايات الذين لم يبلغوا بعد مبلغ العرفان، انظر ما قاله عنهم "ابن سبعين" بالرسالة الرضوانية، ص344 وما بعدها. وكذلك روضة التعريف،ج2، ص626.

([3]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص 419.

يقرأ ولا يكتب ولا علوم عنده، حيث يقول: "وما من نبي إلا وله علوم جمة، وهي بين أيدينا إن كنا خير أمة بلغت لنا على سيد العالمين وإمام المرسلين، وإن كان ما كتب، وما قرأ، فهي أعظم معجزة في حقه وأقوى دليل ظهر على صدقه، بعث محمدا مع الكلم والقرآن العظيم."([1]).

ولاعتقاده أن العلم ضروري لمعرفة الله وتحقيق الكمال فهو يتساءل مستنكرا: "كيف يصح معرفة الله بلا علم!؟" ثم يجيب عن هذا السؤال مبينا أن الجهل يقطع حبل وصول الولاية، لأنه:"ما اتخذ الله وليا جاهلا"([2]).

وتبعا لذلك يناقش أقوالهم عن بعض الكُمَّلِ الذين كانوا جاهلين بالقرآن والكتابة، ويحتج عليهم بأن الولي الذي لا يكتب ولا يقرأ تجد له من العلوم ما يجعله في درجة العلماء من شتى الفنون: "فإن قال قائل قد رأينا رجالا ظهرت عليهم الكرامات وبانت عليهم الكمالات والواحد منهم لا يعرف الألف المرسومة في الخط، ولا يفرق بين الشكل والنقط. يقال إن كان لا يعرف الخط وأسبابه، والكلام الصناعي وأبوابه، (فهو) يجتمع من حيث الكلمة الحكمية مع أرباب العلم والكلام الصناعي، وهذا يخفى على الأصم والغبي" ([3]).

كما أنه يتوجه، من جهة أخرى بالنقد إلى شيخه (غير المباشر) "ابن عربي" الذي كان يرى، أن طريق الكمال وبلوغ أفراد الإنسان مرتبة القطبية ليست هي العلوم المنقولة ميتا عن ميت، بل هي العلم اللدني، والكشف الرباني والتجلي الإلهي الصادر عن الحي الذي لا يموت. ولهذا نجده يمنع المريدين المتأهبين لبلوغ الكمال من تعاطي العلوم من فلسفة وكلام وفقه، ([4]) لأنها تجعل حجبا كثيفة أمام المتأهب لمعرفة حقيقة الوجود. فهو يقول مثلا في

([1]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص 421.

([2]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص 420.

([3]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص 420.

([4]) ابن عربي: المفتوحات المكية، ج 4، ص204.

منعه مريده من تعاطي علم الكلام والسبب في ذلك: " ثم نرجع إلى السبب الذي لأجله منعنا المتأهب لتجلي الحق إلى قلبه من النظر في صحة العقائد من جهة علم الكلام. فالعامة بحمد الله سليمة عقائدهم. ما لم يطالعوا علم الكلام." ([1]) فكلما كان الإنسان بعيدا عن مثل هذا العلم كلما كانت لطيفته قابلة لتلقي التجلي الإلهي وتحقيق الكمال.

إن تحصيل العلوم كما يظهر من خلال رد "الششتري" على "ابن عربي" فريضة قد حث الله في كتابه عليها، حيث اعتبر أن العلماء هم أعرف الناس بالله ولذا فهم يخشونه. كما حض النبي على طلب العلم من المهد إلى اللحد والعمل على تحصيله ولو كان بأقصى الصين: "وحض النبي صلى الله عليه وسلم على طلب العلم وأوصى بالخلق والحلم، وأخبر أن العالم منا في درجة النبي، ومن لم يكن عالما فليس بولي. قال تعالى:" إنما يخشى الله من عباده العلماء"، فمن لم يكن عالما لم يخش الله، ومن لم يخش الله لم يكن وليا، فمن لم يكن عالما لم يكن وليا"([2]).

ويستمر " الششتري" في الدفاع عن دعواه مستدلا على أن الولي العالم هو أحسن درجة وأكمل وجودا من الولي الأمي، وذلك لقدرته على تحصيل العلوم العقلية والنقلية وقابليته لتلقي العلوم اللدنية الكشفية، حيث يقول: "وإذا فرضنا الولاية في الأمي، بوجود العلم اللدني، وجدنا الولي الجامع للعلوم اللدنيات والعقليات والسمعيات أكمل منه دائرة في الوجود، وكلاهما كامل من حيث التوحيد، وإن كان قد اجتمعا في الوراثة من حيث قوله سلوني عما شئتم، فالكاتب القارئ أكمل منه عند كل عاقل، لأنه أجمع للفضائل".([3])

ويرد كذلك على الدعوى القائلة بأن الكامل الأمي أفضل من الكامل العالم، بحجة أن الوارث على الحقيقة لا يكون إلا أميا، لتلقيه النور من مشكاة النبي الأمين الخاتم محمد

([1]) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 1، ص34.

([2]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص 421.

([3]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص 422.

(صلى الله عليه وسلم)، مفندا مرماها مبينا أن: "الأمية في النبي (صلى الله عليه وسلم) كمال. وأنزلت الولي المفروض عن درجة الاعتدال ولا يسلم ذلك لغير النبي (صلى الله عليه وسلم)، لأنها من المعجزات التي كانت تختص برسول الله (صلى الله عليه وسلم)، لئلا يكون للناس على الرسالة حجة" ([1]).

ويخلص "الششتري" من محاولته الحجاجية الرامية إلى إثبات ضرورة العلم من أجل بلوغ الكمال، ودحض الدعوى التي تشترط الولاية بالأمية وتشجب دور العلوم، إلى القول: " ولو كان العلم حجابا" لكل الناس لما كان يثني على العلماء من كل ملة وقد جاء في حق الكتاب العزيز في حق العلماء كما جاء، وكذلك الحديث".([2])

لكنه يعود بعد ذلك ليوضح مسألة أساسية بقيت عالقة حول علاقة العلم بالولاية، وهي أن العلم حجاب ولكن بتقييد، أي بدون تعميم الحكم وإطلاقه، كما أشار إلى ذلك في قول سابق([3]). ذلك أن العلم ضروري لكل متجرد سالك طريق الكمال، ولكنه غير ضروري بل يصبح حجابا للذي تحقق بالوحدة المطلقة وبلغ مصافي الكمال، حيث يقول: "ولا يحجب العلم إلا صاحب الوحدة الخالصة، بعدما علم كل شيء وتكون دائرته غير ناقصة، فهنالك يخرج عن العلم ويجمع بين المحققين والصم. "([4]).

وخلافا لموقفه النقدي السلبي من رأي "ابن عربي" في قضية الكمال والأمية، كان "الششتري" يدعم رأيه في المسألة بالإحالة إلى رأي شيخه "ابن سبعين" الذي كان يشترط على السالك السائر في طريق التحقيق من أجل إثبات الوحدة، وبلوغ أعلى مراتب الكمال، أن يستعين بكل ما هو صالح من العلوم عقلية كانت أو نقلية، كما جاء في قوله:" عليك أن

([1]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص 422.
([2]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص 422.
([3]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص 419.
([4]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص 420.

تأخذ من الفقيه المحافظة (على الدين) ومن الأشعري السياسة بك في مذهبه لا به. ومن الفيلسوف طبيعة البرهان. ومن الصوفي مكارم الأخلاق. ومن المقرب ماهية كمالك الأول (التحقق بالوحدة) والثاني (ما دون كمال الوحدة، وهي علوم الفقه والفلسفة والتصوف والكلام)"([1]).

4-أما صفات الإنسان الكامل عند "الششتري" باعتباره ذلك "الرجل الحر" ([2])، أي الذي تحرر من أوهامه وأدرك الحقيقة الوجود الكامنة في ذاته فتجاوز نقصه وحقق كماله، هي: العلم بالقرآن والسنة والتضلع في علومهما: "فالوراثة الكاملة رتبة من مشي على الطريق والعملية أنملة، وهو الذي أهله الله تعالى إلى أن قرأ القرآن وتعلمه وأحسن أسماءه، وأحكمه على مذهب السبعة والشاذ (من القراءات) وكلهم أخذوا عن النبي (صلى الله عليه وسلم)، وحرر تفسيره (القرآن) من كل الجهات ووجه بنور العلم ما تشابه من الآيات، ويعرف الصحيح في الحديث من السقيم، والموضوع من الذي نطلق به الصادق الحكيم، ثم تفقه واجتهد، فقد أصاب إذا ما قلد، ونحا نحو الصواب في نحوه في الإضمار والتقرير." ([3]).

ومن صفاته أنه عارف باللغة وعلومها وآدابها شعرا ونثرا: " فكان في الأدب حبيب عصره، وحرير ومصره وتصرف كما يجب في دوائر العروض، ولم يحتج إلى ميزان الخليل في التقريض، فإذا افتتح به صدع، وإذا شبه أبرع، يستعمل الازدواج والمطابقة، ويشهد لطرف قوته الخيالية بالسابقة ويكثر من الاستعارة والمجاز، ويرد الصدور على الأعجاز."([4]).

([1]) رسائل "ابن سبعين" (ملاحظات حول البد) ص 252. وفلسفة الوحدة. ص 54.

([2]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص 425.

([3]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص423.

([4]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص 423.

كما أنه عالم متميز بمختلف الفنون والصنائع النظرية والعملية، من كلام وفلسفة ورياضيات وطب وموسيقى: "فلا تقطعه حجة متكلم إذا رءاه يقصد الجدل في مراسه، ويميل للحق مع من يبقيه، ويثبت الجوهر الفرد ولا ينفيه ولا يحتج على الفرق وينصر السنة بالحق. ويسلم له في ذلك أولوا الألباب، طبيب السنة إذا اعترت الشبهات في الشريعة، سني المذهب في الطب والطبيعة، ماهر في طلبه بالعلم والعمل. فلسفته محمودة شرعا وعقلا، وكلامه يسلم فرضا ونقلا، نفتقر له الأقاليم في التعاليم، لا يقلد أقليدس في فرض خطوطه ونقطه، بل يكسر ضلع خطه ويقتصر ما أطال في شططه. لا يخلط في الهيئة وأقسامها، ولا في الهندسة وأحكامها، موسيقى ممرن، إلاهي متمكن، لا يسلم لأرسطو في إلهيته، بل يحرفه فيها عن تشتته وشبهاته." ([1]).

ويمكن اعتبار الصفات التي ذكرها "الششتري"، فيما يخص الكامل من الناس أو القطب، أو الوالي، صفات مكتسبة، بإمكان كل فرد من أفراد الإنسان العادي أن يحصلها وأن يجعل منها وسيلة أو آلة موصلة إلى الحق، أي إدراك أنه ذلك الكيان الوجودي الذي به ينكشف سر الحق، الله، وأنه هو المختصر الشريف لجميع صفات العالم وصفات الذات الإلهية التي لا توجد إلا في ذاته. غير أن إدراك الحق ذاته يبقى هبة إلهية يمن بها على من يشاء من عباده المؤهلين لها، و" الرجل الحر" الذي تنطبق عليه تلك الصفات في عصره، و" الذي يقطع الخصم المتمرد بالتعليم لا بالتقرير"([2]) هو شيخه "ابن سبعين"، الذي كان فيلسوفا وعالما في شتى أنواع العلوم المنطقية والفقهية والكلامية والصوفية والنفسية، بالإضافة إلى علم التحقيق الذي يفوقها جميعا ([3]). ومن هنا نجده يناديه بالقطب وبالوارث لسر النبوة، وبكعبة الحسن، ومذهب الاعتقاد، وما إلى ذلك من الألفاظ الدالة على الإنسان الكامل:

([1]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص424 – 425.

([2]) أبو الحسن الششتري: المقاليد الوجودية، ص425.

([3]) ابن سبعين: فلسفة الوحدة في تصوف "ابن سبعين" وخاصة الفصل الثالث.

وقوله: (من قصيدة زجل لهجته فصحى مع مظاهر أندلسية.) ([1])

بالله إن جيت أرض مكة عاطر مجدد كما هو عنـدي

يا كعبة الحسن يا عمادي يا كنزي يا مذهب اعتقادي

بلغ إلى قطبها الســـــلام ورد بعد السلام ســــــلام.

وقوله: (من قصيدة زجل لهجته فصحى مع مظاهر أندلسية.) ([2])

فنائي فيك غـــاية الثبـــوت

ذكرك لقلبـي أجـــــــل قوت

وقوله: (زجل لغته فصحى.) ([3])

يا محـل الجود يا قطب الوفا

يا سالكا على طريـــق الخلفا

يا وارث علم النبي المصطفى

قد جئت بالعلــــــوم والدلايل

تحيي القلوب مثل غيث وابـل

كمـا يمكـن اعتبـار تلـك الصـفات تنطبـق علـى "الششـتري" ذاتـه باعتبـاره وارث المشـيخة والرئاسة للجماعات السبعينية بمصر، بعد اضطرار "ابن سبعين" إلى الهجرة إلى مكة. ومن

([1]) ديوان أبي الحسن الششتري: ص331 – 332.

([2]) ديوان أبي الحسن الششتري: ص330.

([3]) ديوان أبي الحسن الششتري: ص228.

تلك الصفات علمه بالشريعة والحقيقة والحكمة والموسيقى والألحان والأزجال والموشحات الغنائية، فقطبيته وكماله من حيث هو منبع الحقيقة وسر الوجود، يعبر عنها بقوله (الشعر زجل لهجته أندلسية.) ([1])

اسمع يا نفســـــي كلام وهو كلامك

فكرك وصـوتك كما الأحرف نظامك

لَسْ ثَمَّ غيـــرك، عن الوجود يتَرْجَمْ

صُـــــوَرُهُ كُلُّهُ عندك وفيك هو ما ثمْ

فأنت عِلْمُكَ، وطَوْرٌ منك فيك، فاعلمْ

فاتْبَعْ لأَقْصَى ما فيك، فهو إِمَامــكْ

وأقصى ما في الإنسان، والذي هو موجود فيه بالقوة، هو حقيقته الوجودية وأن كشفها هو كشف للوجود المطلق وبه يكون الكمال. وكما يقول "ابن عربي": " الإنسان الكامل هو العارف الذي تمكن من إدراك إنسانيته الباطنة، أي إدراك أنه المظهر الوجودي لله الذي جمعت فيه من جهة صفات العالم، ومن جهة أخرى صفات الله"([2]). و" الششتري" كما يخبرنا هو نفسه، قد أدرك ذاته إدراكا تاما، ومن ثم أصبح وارثا لسر النبوة، وما سر النبوة عنده سوى إدراك الحقيقة الوجودية المطلقة، التي وصلها النبي بالعناية والمدد الإلهي.

([1]) ديوان أبي الحسن الششتري: ص237.

([2]) ابن عربي: الفتوحات المكية ،ج2، ص308.

ويصل إليها الإنسان بالعلم والعمل، حيث يقول (زجل لهجته أندلسية صرفة.): ([1])

لي مُدًّا نَرْتَجِيها ويطِبْ حالي ووقتي   فإليك يا رب نرغب أن تنور جسمي بها
فعسى نبلغ أماني بوصولي لكمالي   وعليك هو اتِّكَالي قبل أن تأتي المنيا.

([1]) ديوان أبي الحسن الششتري: ص306،

الفصل الثاني

الأبعاد الفنية للشعر الصوفي بحاضرة بجاية في القرنين السادس والسابع الهجريين.

1- **المبجث الأول: البعد الرمزي الإشاري.**

2- **المبجث الأول: البعد المعجمي المصطلحي.**

المبحث الأول: البعد الرمزي الإشاري:

1)مفهوم الرمز في اللغة والإصطلاح:

أ- الرّمز لغة:

عرف اللغويون القدامى الرمز تعريفات متقاربة، فالخليل بن أحمد الفراهيدي في كتاب المعنى يرى أن الرمز" تصويت خفي باللسان كالهمس أو إيماء وإشارة بالعينين أو الحاجبين أو الشفتين"([1])، ويرى الأزهري في كتاب تهذيب اللغة أن الرمز في اللغة هو الحركة والتحرك، كما يقال للجارية الغمازة بعينها: رمازة أي ترمز بفيها وتغمز بعينها، وقال الأخطل في الرمازة من النساء:

أحاديث سداها ابن حدراء فرقد ورمازة مالت لمن يستميلها([2])

وقد أجمل الزبيدي في قاموسه تاج العروس(مادة رمز) هذه المفاهيم بقوله "الرمز بالفتح ويضم ويحرك: الإشارة إلى شيء ما، يبان بلفظ بأي شيء، أو هو الإيماء بأي شيء أشرت إليه بالشفتين؛ أي تحركهما بكلام غير مفهوم، باللفظ من غير إبانة بصوت، أو العينين أو الحاجبين، أو الفم، أو اليد، أو اللسان، وهو تصويت خفي به كالهمس"([3])

أما في القرآن الكريم فقد ورد الرمز بمعنى الإشارة في قوله تعالى: ﴿ **قال رب اجعل لي آية، قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا**﴾([4])

فالرمز لغويا يرادف الإشارة، ويقابله المصطلح الفرنسي(symbole) الذي يعني الإشارة والعلامة في الشيء.

([1]) الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب المعنى، مج2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 ،2003، ص149.

([2]) أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري: تهذيب اللغة،تح: محمد عوض، دار إحياء التراث،بيروت، ط1969،1،ص113

([3]) محب الدين الحسيني الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تح: علي شبري، دارالفكر، بيروت، ط1، 1994

([4]) سورة آل عمران، الآية15.

ب- الرمز اصطلاحا:

إن أول من تكلم عن الرمز في معناه الاصطلاحي هو الناقد قدامة بن جعفر(ت337هـ) في كتابه نقد الشعر حيث يقول: "وهو أن اللفظ القليل مشتملا على معان كثيرة بإيماء إليها، أو بلمحة تدل عليها"([1])

ويستدل على ذلك بنماذج عدة " ومثل ذلك قول امرئ القيس [من الوافر]:

فـــإن تهلـــك شـــنوءة أو تبـــدل فســـترى إن فـــي غســـان خـــالا

لعـــــزهم عـــــززت وإن بـــــذلوا فـــذلهم أنالـــك مـــا أنـــالا([2])

ثم يعلق قائلا:" فبينة هذا الشعر على أن ألفاظه مع قصرها قد أشير بها إلى معان كثيرة، وشرح ذلك بقوله: (أنالك ما أنالا)([3])

والملاحظ أن قدامة في استدلاله هذا جعل من لفظ الإشارة كل كلام محذوف أومأ إليه المذكور، وهو بهذا التصنيف كان يربط بين الرمز الذي جاء عنده بلفظ الإشارة والمجاز بأنواعه. وتبعا لذلك يمكن القول بأن الرمز وفق هذه الرؤية ماهو إلا " صورة الشيء محولا إلى شيء آخر بمقتضى التشاكل المجازي بحيث تغدو لكل منهما الشرعية في أن يستعلن في فضاء النص"([4]). وهذا ما يؤكده الناقد أدونيس عندما اعتبره لغة النص الثانية قائلا: "فالرمز قبل كل شيء معنى خفي وإيحاء، إنه اللغة التي تبدأ حين تنتهي القصيدة، أو هو

([1]) أبو الفرج قدامة بن جعفر: نقد الشعر، تحقيق وتعليق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان،(د.ت)،ص154.

([2]) قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص155.

([3]) قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ص155.

([4]) سعد الدين كليب: جمالية الرمز الفني في الشعر الحديث، مجلة الوحدة، المجلس القومي للثقافة العربية، تونس، ع82، 1991، ص38.

القصيدة التي تتكون في وعيك بعد قراءة القصيدة، إنه البرق الذي يتيح للوعي أن يستشف عالما لا حدود له، لذلك هو إضاءة للوجود، للقيم، واندفاع نحو الجوهر"([1]).

وبهذا المعنى أصبح الرمز لا يشاكل الإشارة/ العلامة كما في التعريفات اللغوية السابقة، بل أصبحت هذه الأخيرة " جزءا مصغرا من كيان شامل هو مجال الرمز بحيث تغدو كل علامة رمزا، ولا يكون بالمقابل كل رمز علامة"([2]).

وبذلك يمكننا اعتبار الرمز فنية من فنيات الكتابة الأدبية عموما كونها تصبح رمزية "بدءا من اللحظة التي نكتشف فيها معنى غير مباشر عبر استعمال التأويل"([3]).

2) الرمز في الشعر الصوفي:

تتسم اللغة الصوفية بالغموض الذي يعتبر أحد جماليات البص الصوفي، فالكتابة الصوفية لا تتمحور إلا على الحقيقة، ومن ثم فإن التعبير عن هذه الحقيقة الصوفية لا يمكن أن يكون إلا بلغة الباطن والإشارة، يقول الدكتور عبد المنعم الحنفي:" الإشارة هي الإخبار من غير استعانة بالتعبير باللسان، وقيل ما يخفى على المتكلم كشفه بالعبارة للطافة معناه، ويكون مع القرب ومع حضور الغيب، وتكون مع البعد، والإشارة تكون إبانة عما يتضمنه الوجد من المشار إليه، وعلم الصوفية علم إشارة فإذا صار علم عبارة خفي. والإشاريون هم المشتغلون بعلوم الإشارة من علوم الصوفية التي تسمى علوم الأحوال ومنها علوم المشاهدات والمكاشفات وقد انفردت بها الصوفية."([4])

والرمز عند الصوفية مظهر يخفي حقيقة جوهرية يلجأ إليه الشعراء للتلميح عن أفكارهم بطريقة غير مباشرة، ولنا أن نتساءل عن الرمز الصوفي؟ ودواعي وأسباب استعمال الرمزية في إبداعات شعراء الصوفية؟.

([1]) أدونيس: زمن الشعر، دار العودة ، بيروت، لبنان، ط1، 1972، ص160.

([2]) فريد الزاهي: النص والجسد والتأويل، دار افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2004، ص52.

([3]) فريد الزاهي: النص والجسد والتأويل، ص57.

([4])عبد المنعم الحنفي: الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط1، 2003، ص639

وهو من أبرز ما يميز الشعر عند الصوفية – خاصة صوفية القرنيين السادس والسابع الهجريين – اصطناع أصحابه لأسلوب الرمز في التعبير عن حقائق التصوف.

3) دواعي استعمال الرمزية في ابداعات شعراء الصوفية:

يكشف لنا القشيري عن الدوافع التي كانت وراء اصطناع شعراء الصوفية الرمز في التعبير، فيقول: " اعلم أنّه من المعلوم أن كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها انفردوا بها عمن سواهم، وتواطئوا عليها لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها، وهذه الطائفة (يقصد الصوفية) يستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، وغيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف، أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معان أودعها الله تعالى في قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم"([1]).

يتبين من كلام القشيري مايلي:

1) الخصومة بين الفقهاء والصوفية:

يبدو أن الصوفية كانوا يسترون معانيهم عن الأجانب، ولعله يقصد بذلك الفقهاء الّذين بدأت خصومتهم للصوفية منذ القرنيين الثالث والرّابع الهجريين تشتد، كما بدأ صراعهم مع الصوفية واضحا من خلال محاكمات "ذي النون المصري" حيث سعى الفقهاء به إلى المتوكل فاستحضره من مصر، ولكنه أدرك مكانته ورده مكرّما، و"النوري"([2]) الذي أنكر

---

(1)عبد الكريم بن هوازن القشيري: الرّسالة القشيرية في علم التصوف، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د.ت)،ص31.

([2]) أحمد بن محمد النوري: نسبة إلى نور في وجهه وكان يعرف أيضاً بابن البغوي أبو الحسن التقى في بغداد الجنيد البغدادي وصحب السري السقطي ومحمد بن علي القصاب ورأى أحمد بن أبي الحواري، مكث عشرين سنة يأخذ من بيته رغيفين فيخرج إلى سوقه ويتصدق بهما ويدخل إلى مسجده فلا يزال يسجد حتى يحين وقت سوقه فيذهب إليه فيظن أهل سوقه أنه تغدى في منزله وأهل بيته أنه أخذ معه غذاءه وهو صائم، توفي سنة 295هـ . ينظر: أبو عبد الرحمن السلمي – طبقات الصوفية – ص 164 .

عليه غلام الخليل، واتهمه بالزندقة واستدعاه الخليفة الموفق عدة مرات للتحقيق فيما نسب إليه، وأبي حمزة حيث اتهمه الفقهاء بالحلول والحلاج وغيرهم.

وبين لنا الطوسي أيضا معنى الرمز عند الصوفية قائلا: "الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلا أهله"([1]).

2) ابتكار معجم خاص بطائفة الصوفية:

تعمد المتصوفة ابتكار معجم خاص يقوم على الرمز الصوفي، ويحمل خبايا اللغة الصوفية، التي قصدوا بغموضها أن تبقى مصطلحاته واضحة بين أهل الطائفة لا يلم بها إلا المريد، الذي يقدم لعالم هذه اللغة، بقلب راغب، ويمر بمراحل المكابدة، التي يسلكها الصوفي في الوصول إلى ربه، بينما هو، في الوقت نفسه، يمر بمدارات الصوفية في تواصله مع لغتهم واكتشاف دلالاتها، باعتبارها لغة إشارة، تخضع لقوانينها الذاتية ولتحولات عالمها الخاص، ولا تتمثل فيها اللفظة لحدود المعنى الظاهر، باعتبار التصوف خبرة ذاتية، مما جعل منه شيئا قريبا من الفن، والبحث عن اللذة، التي لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ في معانيها العادية.

إن العبارات الصوفية لها في الغالب معنيان: أولهما يستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر بالتحليل والتعمق، وهو المعنى الخفي، ولذلك قال القناد([2]) وهو من صوفية القرنيين الثّالث والرابع الهجريين: "إذا نطقوا أعجزك مرمى رموزهم، وإن سكتوا هيهات منك اتصاله"([3]).

---

(1) أبو نصر السراج الطّوسي: اللمع في التّصوّف، تح: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1960م، ص414.

([2])الشيخ أبو الحسن القناد، اسمه علي بن عبد الرحيم ولقبه الواسطي، القناد كنيته: أبو الحسن، روى عنه الحلاج والنوري وأبو موسى الاربيلي. أخباره هو من أئمة الصوفية وممن سافر على التجريد، لقى كثيراً من المشايخ توفي سنة 309هـ. ينظر: أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، ص165.

(3) ناجي حسين جودة: المعرفة الصّوفية "دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة"، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، ط1، (د.ت)، ص129.

وقد يطلق على الرمز عند الصوفية الإشارة في مقابل العبارة، فالإشارة عندهم، "ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارات للطافته وهي كناية وتلويح، وإيماء لا تصريح"([1]).

إن التصوّف في حقيقته إيثار وتضحية، وهو نزوع فطري إلى الكمال الإنساني والتسامي والمعرفة، والواقع أننا إذا تأملنا أدب الصوفية شعرا ونثرا، وجدنا رموزا غريبة، ونمطا عجيبا، وبعدا عن التصريح، وإيثارا للتلويح، واعتمادا على الإشارة، وعلاقات خفية في التجوز بالكلام، ودرجات بعيدة بين المعاني الحقيقية والمعاني اللزومية لا يكاد يفهمها فاهم، ولا يصل إلى جوهرها عالم أو حالم، يقول الصوفية: نحن أصحاب إشارة لا أصحاب عبارة. ويقول أبو علي الروذباري: "علمنا هذا إشارة، فإذا صار عبارة خفي"([2])، ويقصد الروذباري أنّ علوم الصّوفيّة لا يمكن التعبير عنها بألفاظ اللّغة العادية، وإذا اضطرّ الصّوفيّ إلى التّعبير عنها بهذه الألفاظ خفي معناها على غيره.

ويرى الصوفية أن العلوم الذوقية التي تنكشف لهم ترد عليهم أول ما ترد مجملة فلا تتبين لهم تفاصيل معانيها، فإذا وعوها وتصرفت أذهانهم فيها بالاعتبار والتأمل تبين لهم ذلك، وظهر موافقتها للشريعة، فالنطق بالعبارات عن مثل هذه العلوم، فضلا عن صعوبته، فإنه يتمّ أحيانا على غير إرادة منهم، ودون أن يعرفوا وجهه على التحقيق، وهذا يجعله رمزيا شديد الخفاء، وإلى ذلك يشير القشيري بقوله: "وأصحاب الحقائق يجري بحكم التصرف عليهم شيء لا علم لهم به على التفصيل، وبعد ذلك يكشف لهم عن وجهه، فربما يجري على لسانهم شيء لا يدرون وجهه، ثم بعد فراغهم من النطق به يظهر لقلوبهم برهان ما قالوه من شواهد العلم (يقصد الشريعة)"([3]).

---

(1) أبو بكر عباد الرندي: شرح الحكم العطائية، مراجعة: عبد الصبور شاهين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1988،ج1، ص79.

(2) السراج الطّوسي: اللمع في التّصوّف، ص414

(3) القشيري: الرّسالة القشيرية في علم التصوف، ص31.

ولذلك اشترط الصوفية قبل التعبير عن حقائق التصوف عرضها أولا على الكتاب والسنة، وإليه يشير صوفي مثل "روِيم"([1])بقوله: "أصح الحقائق ما قارن العلم"([2]). وعندئذ يؤذن للصوفي في الكلام عنها، لأنه عندئذ يتكلم بالصواب، وإليه الإشارة بقول الجنيد: "الصواب كل نطق عن إذن"([3])، وهذا الإذن عندهم مشار إليه في قوله تعالى: ﴿**لاَ يَتَكَلَّمُونَ إلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَانُ وَ قَالَ صَوَابًا**﴾ ([4]).

3) قصور لغة المحسوسات في التجربة النفسية :

وأن ما يميز الصوفية الرمزية في التعبير عن حقائق التصوف راجع أساسا إلى أنهم حاولوا أن ينقلوا تجربة نفسية فائقة إلى غيرهم في لغة الأشياء المحسوسة، ثم إن استعمال الرمز في اللغة الصوفية أمر يعود إلى قصور اللغة الوضعية نفسها، إذ أنها لغة وضعية اصطلاحية تختص بالتعبير عن الأشياء المحسوسة والمعاني المعقولة، في حين أن المعاني الصوفية لا تدخل ضمن نطاق المحسوس، قال الغزالي وهو يقرر ذلك الأمر أيضا: "لا يحاول معبر عن الحقيقة الصوفية إلا اشتمل لفظه على خطإ صريح، لا يمكنه الاحتراز عنه"([5]). ثم إن الصوفي يلجأ اضطرارا إلى استخدام الأمثلة المحسوسة في التعبير عن معان غير محسوسة وغير معهودة، ولذلك كانت كل كلمة عندهم رمزا استخدم لا للغرض المألوف وإنما للتعبير عن حقيقة تفوق الحس، وألفاظ اللغة موضوعة أصلا للمحسوسات. وما نلحظه في التعبير عمّا هو غير محسوس بمثال محسوس يضفي على الرمز الصوفيّ قابليته للتأويل بأكثر من وجه، ولهذا يصادفك أكثر من تأويل واحد للرمز الواحد، مما يجعل الرمز

([1]) رويم هو أحد علماء أهل السنة والجماعة ومن أعلام التصوف السني في القرن الثالث الهجري ببغداد وكان عالما وفقيها توفي سنة 303هـ. ينظر: أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، دار الشعب، لبنان،(د.ت)، ص165.

(2) الرندي: شرح الحكم العطائية، ج2. ص50.

(3) الرندي: شرح الحكم العطائية،.ج2. ص22.

(4) سورة الأنبياء، الآية38 .

5) أبو حامد الغزالي. المنفذ من الضّلال، تح: عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، 1988، ص36.

الصوفي بقدر ما يعطي من معناه فهو في نفس الوقت يخفي من معناه شيئا آخر، وهكذا يكون الرمز خفاء وظهورا معا في آن واحد.

ولما كانت ألفاظ اللغة موضوعة أصلا للمحسوسات، وكان التعبير عن الحقيقة يفوق الحس فقد بدا كلامهم غريبا عن السامعين، ومن هنا جاء الإنكار عليهم من خصومهم، فيقول الكلاباذي: "اصطلحت هذه الطائفة على ألفاظ في علومها، تعارفوها بينهم ورمزوا بها، فأدركه صاحبه، وخفي على السامع الذي لم يحل مقامه، فإما أن يحسن ظنه بالقائل فيقبله، ويرجع إلى نفسه فيحكم عليها بقصور فهمه عنها أو يسوء ظنه به فيهوس قائله وينسبه إلى الهذيان"([1]).

وقال بعض المتكلمين لأبي العباس بن عطاء([2]): "ما بالكم أيها المتصوفة قد اشتققتم ألفاظا أغربتم بها على السامعين، وخرجتم عن اللسان المعتاد، هل هذا إلا طلب للتمويه، أو ستر لعوار المذهب، فقال أبو العباس: ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه لعزته علينا كي لا يُشَرْ بها غير طائفتنا"([3]).

وهكذا كانت مؤلفات وأقوال الصوفية تزخر بالرمز، ولا ينبغي النظر إلى اصطلاحات الصوفية أو رموزهم على أنها مجرد ألفاظ، بل هي تدل على المعاني التي وضعن لها، وتصور اتجاه الانفعالات والأفكار التي تختلجها نفس المتصوف تصويرا حيا، فهي بمثابة أدوات توقظ مشاعر سامعيها بمعنى الكلمة، بشرط أن يكونوا من أهل الذوق، وهنا يتعذر التعبير عن حقائق التصوف بألفاظ اللغة، " وقد درس الأستاذ "ستيس" هذه المسألة بتعمق في كتابه "التصوف والفلسفة" (suffisme et phylosophie)، وذلك في فصل خاص

---

(1) الكلاباذي: التعريف لمذهب أهل التصوّف، ص88.

([2]) أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء الآدمي. أبو العباس. الجنيد البغدادي، أبو سعيد الخزاز، إبراهيم المارستاني. كان عارفاً وزاهداً مشهوراً بمجاهداته من مدرسة بغداد وكان صديقاً للحلاج. له لسان في فهم القرآن يختص به. تفسير القرآن .توفي سنة 309هـ. ينظر: أبو عبد الرحمن السلمي – طبقات الصوفية – ص 265 .

(3) الكلاباذي: التعريف لمذهب أهل التصوّف، ص88-89.

عنوانه "التصوف واللغة"([1]) (suffisme et langage)، وهو يعرض فيه النظريات المختلفة التي قيلت في تفسير ذلك ويرى ستيس أن تعذر التعبير عن حقائق التّصوّف بألفاظ اللغة راجع أساسا إلى أن اللغة مصبوبة في قوالب العقل، والصوفي بالضرورة يعيش في العالم المكاني – الزماني أو المكاني، حيث قوانين المنطق، ولما كانت تجربته تنتمي إلى عالم آخر هو عالم الواحد لا الكثير، فهو حين ينتهي من تجربته، ويريد أن ينقل مضمونها إلى غيره، من خلال عملية تذكر لها، تخرج الكلمات من فمه، فيدهش حين يرى نفسه يتحدث بالمتناقضات وهنا يتهم اللغة بالقصور، ويعلن أن تجربته مما لا يمكن التعبير عنه"([2]).

ويؤكد ما ذكره ستيس قول "الحلاج": "التوحيد خارج عن الكلمة حتى يعبر عنه"([3])، ويؤيد ذلك ما ذكره "النفري"، وهو أحد صوفية القرن الرابع الهجري ممن غلبت عليهم الرمزية في التعبير، في كتابه المواقف والمخاطبات، قال: "الحرف يعجز عن أن يخبر عن نفسه فكيف يخبر عني"([4])، و"التواجد بالقول يصرف إلى المواجيد بالمقولات، والمواجيد بالمقولات كفر أعلى على حكم التعريف"([5])، و"كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة"([6]).

وهكذا يبدو أنّ السبب في نشأة الشعر الرمزي عند المتصوفة هو تلك الحملة القوية التي شنها الفقهاء على المتصوفة، فأخذ كل فريق يناوئ الآخر، ويشنع عليه فاضطر الصوفية إلى الرمز والتعمية في كلامهم، وربما أطلق الرمز على ما يشير إلى شيء آخر، ويقال لذلك

---

(1) suffisme et phylosophie, wilter stis, univ sorbonne, 2009, p227- 306
(2) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص170.
(3) سعيد عبد الفتاح: أخبار الحلّاج، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2000، ص41.
(4) النفري: المواقف والمخاطبات، طبعة أزبري، سلسلة جب التذكاري، 1935، ص60.
(5) المصدر نفسه، ص60.
(6) المصدر نفسه، ص51.

الشيء الآخر مرموز إليه. وقد جعل المتصوفة من ذلك الأسلوب الرمزي قناعا يسترون به الأمور التي رغبوا في كتمانها عن العّامة من الناس وعن الفقهاء.

4) المحبة الإلهية وسبل التعبير عنها:

واشتهر الشعر الصوفي بنزعته: الغزلية والخمرية، ولعل المتصوفة قد اصطنعوا هذا الأسلوب الرمزي لأنهم لم يجدوا طريقا آخر ممكنا يترجمون به عن رياضتهم الصوفية.

إنّ الصوفية رأت في الكتابة الشعرية الوسيلة الأولى للإفصاح عن أسرارها وتقديمها في إطار شعري، لا سيما للتعبير عن حبها لله تعالى، فسلوك طريق الحب عند الصوفي مجاهدة مضنية تمتزج فيها الذكرى بالحلم، وتختلط فيها لحظة سكر بانفعال حب أو تجل أو تمن، وتسبق حالة السكر مرحلة الغيبة، وحالة بين الحب والفناء والسكر لأهل المواجيد فإذا كوشف العبد بنعوت الجمال حصل له السكر، وطرح الروح وهيام القلب، ومنه أن محي الدّين بن عربي أولع بجمال فتاة حجازية ولعا نفذ به من خلال جمال المخلوق إلى جمال الخالق، وحالة غيبوبته تلك كتب بها "ترجمان الأشواق" والسكر يكون على مائدة العشق الإلهي، وهكذا ترك لنا الصوفية تراثا في الغزل ينمّ عن تجربة كاملة بالحب تتجلى فيها رقة الشعور، فتراهم وهم يتغزلون بجمال الله والحب له كأنهم يغازلون امرأة..

هذا، وقد صنف الشعر الصوفي إلى أبواب ثلاثة: الحنين إلى الديار، وشعر المرأة، وشعر الخمر، والشعر عند الصوفي عالم ذهول مسحور، همه هو اللحظة الفائقة المتوهّجة، وكيفية انبثاقها باللفظ المعبر الموحي، وقد عبر "المنتجب العاني"([1]) عن هذه الغاية من الشعر بقوله:

بنات قواف يطرب السّمع وقعها　　　ويذهل ألباب الورى من بها شدا

([1]) ديوان المنتجب العاني: تح: هاشم عثمان، مؤسسة النور للمطبوعات، ط1، 2002، عنوان القصيدة: يمينا بها كنت للصب مسعدا.

يجسد الصوفي مأساته في الحب وتعزيه ومضات الحدس، وإشراقات الوجدان، وتألمه وحشة الهجر والفراق، واغتراب النفس البشرية بعد أن حرمت حلاوة المعرفة الأولى كل ذلك مبعث سلوك المتصوف وهو الإطار الذي لا تخرج عنه معزوفة الشعر الصوفي، إذ مهما تعددت الأنغام وتنوعت فإنها تظل تعزف في أحضان لحن الفراق، وهو يجاهد في سبيل ذلك مجاهدة مضنية تميت الشاعر الصوفي وتحييه به، تنزهه وتزكيه حتى يدخل عوالم مضيئة إلى مائدة العشق الإلهي في غيبة الوعي لمشاهدة الله، من امتلأ قلبه بالحب الحقيقي شعر أن ملاذه ليس على هذه الأرض الفانية، إنما يجد الطمأنينة وصفاء المحبة بالأنس إلى الله تعالى. ومن المفيد أن نتحدّث هنا عن أحد الرّموز الصوفية وهو رمز المرأة.

3_ رمز المرأة في الشعر الصوفي:

لقد بدت المرأة في الشعر الصوفي رمزا دالا على الحب الإلهي، ويعد الشعر الصوفي من هذه الوجهة شعرا غزليا تم للصوفية فيه التأليف بين الحب الإلهي والحب الإنساني، والتعبير عن العشق في الخطاب الروحي من خلال أساليب غزلية موروثة كان قد تم تكوينها ونضجها الفني.

ولقد بدت هذه الرمزية يسيرة حتى أواخر القرن الثالث الهجري ولكنها لم تلبث أن اندفع تيارها في القرون التالية. وإذا كنا نتحدث عن رمزية الشعر الصوفي، فينبغي أن ننبه إلى أمرين:

1- الأول أننا لا نقصد بهذه الرمزية في أشكالها المتنوعة، أنها على غرار ما استحدثه الشعراء الغربيون من الأساليب الكلاسيكية والرومانسية.

2- والثاني أن رمزية الشعر الصوفي من حيث تعبيره بأساليب موروثة عن أحوال روحية وعواطف إلهية، ينبغي أن ينظر إليها من خلال تركيب خاص، يكشف عن الجانب الميتافيزيقي في شعر الصوفية.

نعني بالرمز هنا الكلمة التي لا تستخدم لذاتها في الخطاب الشعري وإنما لقصد الإيماء والإشارة لمعنى آخر أريدت له، وعليه جاء قوله تعالى لزكريا: ﴿ ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا﴾ ([1]) وقد ورد عند الصوفية على نوعين:

النوع الأول: منهما ما كان عن وعي واتفاق ومواضعة، وأخذ سمة الاصطلاح على نحو ما يعرف بـ " اصطلاحات الصوفية " وشأنه هنا شأن الاصطلاحات العلمية الأخرى التي توجد عند المناطق والنحاة، والمتكلمين، وأهل الهندسة، والطب، وغيرهم، ولجأ الصوفية منذ القديم إلى استعمال هذا الرمز خشية على معانيهم من أن تضيع عند غيرهم ممن لا يفهمونها، و"خشية على أنفسهم من أن ينسبوا إلى الكفر، فتتقيد حريتهم وتهدد حياتهم، وبخاصة إلى الفقهاء الذين يقول عنهم ابن عربي متبجحا بمذهبهم طاعنا في كلامهم: "وما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته، العارفين به عن طريق الوهب الإلهي، الذين منحهم أسراره في خلقه، وفهمهم معاني كتابه، وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام"([2]).

النوع الثاني: أما النوع الآخر من الرمز فيرجع إلى تلك الحالة الوجدانية التي يعانيها الصوفي من خلال تجربته الصوفية، وتمثل بالنسبة له نوعا من التوتر، والانفعال لا يستطيع الفكاك منه إلا من خلال اللغة، وجرسها، لكنه في هذا الوقت فقط، وقد آن للصوفي أن يعبر عن مواجيده وأذواقه فسوف يصطدم بأسوار اللغة التي تجعله عاجزا عن التعبير عن حالته الصوفية، وهي حالة من الشعور تختص بكيفيتين، فهي حالة عرفانية، وحالة من الفراسة والكشف اللذين يتعاليان على العقل، وهي حالة لا يمكن الإفصاح عنها، أي لا يمكن التعبير عنها باللغة الإنسانية العادية، وتعرف فقط من ثنايا التجربة ذاتها. وقد يبرر بعضهم اللجوء

([1]) سورة مريم، الآية41.

([2]) محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية. تح: عثمان يحي. طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. (د ت). ج4. ص274.

إلى هذا الأسلوب على أنه نمط من أنماط التواصل الفكري التي يستطيع الصوفي أن يوصل فيها معانيه وتقريبها إلى أذهان العامة لأنه لا يجد وسيلة أصلح منها، وقد يبدو هذا التعليل أقرب إلى الصحة ، لأن العلم بخفايا عالم الغيب المجهول الذي ينكشف في الرؤيا، قلما يحتاج إلى الإدعاء بأنه ليس في الطوق تباينه دون اللجوء إلى صور ومشاهد منتزعة من عالم الحس، ولم يكن اعتماد صوفية المغرب العربي على الرمز بدعة من سنن الذي التزمه الصوفية في المشرق، وها هو ابن عربي يقرر ذلك في هذه المقطوعة([1]):

ألا إن الرمـــوز دليـــل صـــادق علـى المعنـى المغيـب فـي الفـؤاد
وإن العـــالمين لـــه رمـــوز وألغـــاز ليـــدعى بالعبـــاد
ولـولا اللغـز كـان القـول كفـرا وأدى العـــالمين إلـــى العنـــاد
فهـم بـالرمز قـد حسـبوا فقـالوا بـــإهراق الـــدماء وبالفســـاد
فكيـف بنـا لـو أن الأمـر يبـدو بـلا سـتر يكـون لـه اسـتنادي
لقـام بنـا الشـقاء هنـا يقينـا وعنـد البعـث فـي يـوم التنـاد
ولكـــن الغفـــور أقـــام ســـترا ليسـعدنا علـى رغـم الأعـادي

كما تنوعت هذه الرموز بحسب الدلالات والمقامات، وإذا لم يكن للغة يد أن تخرج في ذلك عن التصريح إلى التلويح، في ظل موضوعات لم توضع في الحسبان، فتعين التدليل عليها بالرمز، وطرق هذا الأسلوب الرمزي عديدة متشعبة، والموضوع الذي يتناوله الصوفي بالتعبير يتحكم في اختيار لون من ألوان الرمز، إلى جانب شخصية الكاتب أو الشاعر بما لها من تجارب وأخلاق ومعلومات، ومن بين تلك الرموز، رمز المرأة.

أ- نشأة رمز المرأة وتطوره:

لا تزال المرأة وعلى مر العصر رمز لذلك الجمال الذي تهيم به القلوب وتلتذ به الأعين وتسبح في حسن خلقته، كيف لا ولا يكاد يدخل الشاعر الجاهلي في غرضه من قصيدته حتى يقف على أطلال الحبيب ويبكي دياره، ويتذكر أيام الوصل ويعزي نفسه بما آل إليه

([1]) ابن عربي: الفتوحات المكية.ج1. ص 188.

بعد فراقه، كيف لا وهي محل الأنس وراحة النفس، ومن ثمة فقد تبعهم على هذا النهج من جاء بعدهم من شعراء الإسلام، دونما أن يكون من ذلك تحرج في شيء فطر الله الناس عليه، غير أنه استبشع أن يتعرض إلى الوصف الفاحش، ولطالما نظم في النسيب العلماء والفقهاء، وكتبهم شاهدة على هذا بما تحويه من كم غير قليل من الأشعار التي كانوا يتغزلون فيها، إما عن أمر واقع، و إما رغبة في المعارضة لشعراء سابقين.

ب- تمثل شعراء الصوفية بأشعار الحب الإنساني:

ومن هنا جرى الصوفية على التمثل بأشعار الحب الإنساني، من ذلك قول ابن عربي متغزلا:

قــف بالمنــازل وانــدب الأطــلال ... وســل الربــوع الدارســات ســؤالا
أيـن الأحبـة، أيـن سـارت عيسـهم ... هاتيـك تقطـع فـي اليبـاب ألالا
مثـل الحـدائق فـي السـراب تـراهم ... الآل يعظــم فــي العيــون ألالا
سـاروا يريـدون العـذيب ليشـربوا ... مــاء بــه مثــل الحيــاة زلالا
فوقفـت أسـأل عـنهم ريـح الصـبا ... هـل خيمـوا أم اسـتظلوا الضـالا
قالـت تركـت علـى زرود قبـابهم ... والعـيس تشـكوا مـن سـراها كـلالا
قـد أسـدلوا فـوق القبـاب مضـاربا ... يسـترن مـن حـر الهجيـر جمـالا
فــانهض إلــيهم طالبــا آثــارهم ... وارفــل بعيســك نحــوهم إرفــالا
فـإذا وقفـت علـى معـالم حـاجر ... وقطعــت أغــوارا بهــا وجبــالا
قربـت منـازلهم، ولاحـت نـارهم ... نـارا قـد أشـعت الهـوى إشـعالا
فــأنخ بهــا لا يرهبنــك أســدها ... الاشــتياق يريكهــا أشــبالا(1)

فهو يفسر المنازل هنا بالمقامات التي ينزلها العارفون بالله في سيرهم إلى لا يتناهى من علمهم بمعبودهم، وندب الطلل هو البكاء على ما سلف من آثارهم، والربوع تعني هنا المنازل، وسؤالها يكون عن حال ساكنيها من الآداب والمعرفة التي كانوا عليها، والأحبة هم

---

(1) ابن عربي: ترجمان الأشواق. ص 71- 74 .

العارفون بالله، وعيسهم هي هممهم، أما الجواب فقد تضمن كناية عن سيرهم في مقام التجريد، وقطعهم للدلائل في القفار إلى مطلوبهم، فإنها مرتبطة بوجود المطلوب عندهم، كما في قوله تعالى: ﴿ ووجد الله عنده﴾ ([1]).

ولعل ما يفسر اتجاه الصوفية ومنهم ابن عربي إلى هذا النوع من الغزل هو أن الحب الإلهي يغزو قلوبهم بعد أن تكون انطبعت على لغة العوام أصحاب الصبوات الحسية، فيمضي الشاعر إلى العالم الروحي ومعه من عالم المادة أدوات وأخيلة هي عدته في تصوير عالمه الجديد، وهذه أبيات حذا فيها ابن عربي حذو شعراء الصبوات الحسية، يقول فيها:

بين الحشا والعيون حرب هوى	والقلب من أجل ذاك في حرب
لمياء لعساء معسول مقبلها	شهادة النحل ما يلقي من الضرب
ريا المخلخل، ديجور على قمر	في خدها شفق، غصن على كثب
حسناء حالية ليست بغانية	تفتر عن برد ظلم وعن شنب
تصد جدا، وتلهو بالهوى لعبا	والموت ما بين ذاك الجد واللعب([2])

والملاحظة لهذه الأبيات لا يرى فرقا بينها وبين شعر الغزل الحقيقي، فنحن بإزاء عالم تتداخل فيه الصور، فعلى إعمال الفكر ودقة النظر، يصاب المرء بالحيرة فلا يكاد يخير أيقصد الشاعر حكمة علوية أم عذراء إنسية، في وصف هو بالقرائن ألصق ببنات البشر، ويشرح ابن عربي عالم من الملكوت والمعارف لا ينشر. ولعل هذا ما جعل ابن عربي يتتبع هذا النوع من الخطاب في شعره الذي في الشكل لا يبعد بها أن تكون من نوع الغزل الإنساني، فأتى بأشعار تفيض بالميل وتتلوى بالإحساس وتتحرق جوى وشوقا وكرى، خصوصا وأنها جاءت بعد رؤية ابن عربي لابنة الشيخ مكين الدين أبي شجاع زاهر الأصفهاني نزيل مكة، فأصبغ عليها صبغة من الحقيقة والواقعية، وإن كان يرى فيها على

([1]) سورة النور، الآية 39.

([2]) ابن عربي: ترجمان الأشواق. ص 168 .

حد زعمه مظهرا من مظاهر الجمال الإلهي، فجعل منه ذلك محلا للتهمة من قبل الفقهاء، ولجأ إلى شرح ديوانه، منبها على طريقته قائلا:"...فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكني، وكل درا أندبها فدارها أعني، ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية، والتنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية، جريا على طريقتنا المثلى، فإن الآخرة خير لنا من الأولى، ولعلمها رضي الله عنها (يقصد ابنة الشيخ مكين الدين)، بما أشير إليه، ولا ينبئك مثل خبير، والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره إلى مالا يليق بالنفوس الأبية، والهمم العلية، المتعلقة بالأمور السماوية. وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب، لتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها، وهو لسان كل أديب ظريف، روحاني لطيف "([1]).

ومن شعره حول هذه الحقيقة جاء به في [بحر الكامل]:

عــج بالركائــب نحــو برقــة ثهمــد   حــث القضــيب الرطــب والــروض
حيـث البـروق بهـا تريـك وميضـها   حيث السـحاب بهـا يـروج ويغتدي
وارفــع صــوتك بالســحير مناديــا   بــالبيض والغيــد الحســان الخــرد
منــة كــل فاتكــة بطــرف أحــور   مـــن كـــل ثانيـــة بجيـــد أغيـــد
تهــوي فتقصــد كــل قلــب هــائم   يهـوى الحسـان براشـق ومهنـد([2])
تعطــو بــرخص كالــدمقس مــنعم   بالنـــد و المســـك الفتيـــق مقرمـــد
ترنــو، إذا لحظــت بمقلــة شــادن   يعـــزى لمقلتهـــا ســـواد الإتمـــد
بــالغنج، والســحر القتــول مكحــل   بالتيـــه و الحســـن البـــديع مقلـــد
ســحبت غــديرتها شــجاعا أســودا   لتخيــف مــن يقفــو بــذاك الأســود
والله مـــا خفـــت المنـــون، وإنمـــا   خوفي أموت، فلا أراها في غد([3])

([1]) ابن عربي: ترجمان الأشواق ص 9-10.

([2]) ابن عربي: ترجمان الأشواق. ص 90-91 .

([3]) ابن عربي: ترجمان الأشواق. ص 92-93-94.

ومع وضوح المعاني الحسية في هذه الأبيات إلا أن ابن عربي لا يبالي بتفسيرها تفسيرا رمزيا، ولنأخذ شرحه للبيتين الأخيرين اللذين تظهر فيهما هذه الجارية الموصوفة مرسلة لضفيرة شعرها خلفها مثل الحية لتخيف بذلك من يقفو أثرها، ثم ينفي الشاعر في البيت الأخير خوفه من الموت، وإنما خوفه من فراقها قبل رؤيتها، إذ يقول في مراده فيهما: "إن هذه المعرفة أرسلت غديرتها، يغنى الدلائل والبراهين، وشبهها بالضفيرة لتداخل المقدمات بعضها في بعض كتداخل الضفيرة، وجعلها سوداء إشارة إلى عالم الجلال والهيبة، فيخاف السالك أن تحرقه سطوات أنوار الهيبة فيتوقف، ثم نبه في البيت الثاني بقوله: وما خوفي من الموت وإنما خوفي أن يفوتني ما بعده من المشاهدة المتعلقة بهذه النكتة المتغزل فيها، فتوقفت حتى أحصل من القوى الإلهية والبواعث الربانية ما أقابل به هذا التحلي الجلالي"([1])

ويبرر ابن عربي على اختياره لهذا الأسلوب كأداة تعبيرية عن المعارف والأحاسيس، وذلك أن الناس في وقته مازالوا على جهل بما هو عليه، ومن سلك مسلكه من المتصوفة، ومن ثمة وجب عدم التصريح بتلك الحقائق حتى يصل الوقت، مشيرا إلى ذلك بقوله:

نبه على السر ولا تفشه ... فالبوح بالسر له مقت

على الذي يبديه فاصبر له ... وأكتمه حتى يصل الوقت([2])

إن تفسير كل تلك الأشعار على أنها حقائق إلهية، وأسرار خفية مما لا يتماشى في كل موضع، فالواقف على ديوان ابن عربي لا يعدم فيه الغزل الإنساني الحقيقي، حيث يصور فيه الشاعر محبوبته دون أن يسمو بعاطفته إلى ما هو أسمى وأرقى من ذلك، فهو كغيره من الناس تعتريه لحظات يخضع فيها لما يخضع له الرجال، ويتأثر بما يتأثرون به، فيفتتن بالجميلات من النساء، وينجذب إليهن، ويهيم بحبهن، ولا أدل على ذلك من قوله:

([1]) ابن عربي: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق. تح: علم الدين الشقيري. عين للدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية. كلية الدراسات العربية. ط1 .1995.ص 346 .

([2]) أحمد بن محمد المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج 2، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، 1968، ص 184 .

ليـــــت شـــــعري هـــــل دروا أي قلـــــــــب ملكـــــــــوا
وفـــــــــؤادي لـــــــــو درى أي شـــــــعب ســـــــــلكوا
أتـــــــــــراهم ســـــــــلموا أم تـــــــــــراهم هلكـــــــــوا
حــــــار أربـــــاب الهـــــوى فـــــي الهـــــوى وارتبكـــــوا([1])

وقد أشار إلى المرأة التي أحبها (نظام) في أكثر من قصيدة ومنها قوله([2]):

طـــال شـــوقى لطفلـــة ذات نثـــر ونظـــــام ومنبـــــر وبيـــــان
مـن بنـات الملـوك مـن دار فـرس مــن أجــل الــبلاد مــن أصــبهان
هــي بنــت العــراق بنــت إمــامي وأنــــا ضــــدها ســــليل يمــــاني
هـل رأيـتم يـا سـادتي أو سـمعتم أن ضـــــدين قـــــط يجتمعـــــان

ولا شك أن القارئ للأبيات يستطيع أن يتعرف بسهولة ويسر، دون أن يجهد نفسه في رموز وتأويلات الشرح على هوية محبوبته، وحبه لها ومدى سعادته بهذا الحب الذي يكاد أن يذهب بالعقول، فهي (نظام) اسمها الصريح دون تأويل أو إبهام، وهي بنت إمامه، وهي سليلة المجد والشرف (من بنات الملوك) صاحبة الجمال الفارسي الأخاذ.

وهذا مما يجعلنا نقر بأن للحب دورا في عملية الإبداع والخلق الفني لا سيما في إضافة كثير من الرموز والكشف عن محتواها، فشعر الغزل مهما كان عفًا فمن بواعثه الحب ثم يتسامى الشاعر بهذه الإحساسات والمشاعر لتأخذ خطوطها وأبعادها الروحية.

ج- التجلي الإلهي في صور الكائنات:

لكن هذا لا يمنع أن لابن عربي أبياتا وقصائد مما يتردد فيها صدى الحب الإلهي بجلاء، كقوله([3]):

إنــي عجبــت لصــب مــن محاســنه تختـــال مـــا بـــين أزهـــار وبســـتان
فقلـت لا تعجبـي ممـن تـرين، فقد أبصـرت نفسـك فـي مـرآة إنسـان

([1]) ابن عربي: ترجمان الأشواق. ص11.
([2]) ابن عربي: ترجمان الأشواق. ص83- 84 .
([3]) ابن عربي: ترجمان الأشواق. ص 39 .

مشيرا بذلك إلى تجلي الله في صورة البشر. والتي يكون فيها التجلي في المرتبة العليا مقارنة بالصور الأخرى، حيث تتحقق فيها غاية الحب الإلهي، وتكون ذات المحبوب فيها هي عين ذات المحب، وذات المحب عين ذات المحبوب، وهو ما يسمى عند الصوفية بالاتحاد([1])، وهو ما صوره بقوله:

إذا مــا التقينـــا للـــوداع حســـبتنا ... لـدى الضـم والتعنيـق حرفـا مشـددا
فـنحن، وإن كنـا مثنـى شخوصـنا ... فمـا تنظـر الأبصـار إلا موحـدا
ومــا ذاك إلا مــن نحــولي ونــوره ... فلولا أنيني، لما رأيتَ لي، مشهدا([2])

إن هذا وذاك يسلمنا أن نزعم أن حب الشاعر الإنساني قد امتزج وتداخل مع حبه الإلهي في معظم قصائد (ترجمان الأشواق) التي قيلت قبل أن تصل إلى أسماع الشاعر اتهامات الفقهاء له، فقد عبر فيها عن حبه الصادق ومشاعره الفياضة، وقلبه النابض الذي تصطليه حرارة الهوى، فتبدأ معاناته الروحية فيذوب ويتعذب، ومع ذلك فلا شيء ألذ إليه ولا أحلى ولا أغلى من أن ينصهر بنار هذا الحب الذي تتغذى منه نفسه، وتمنح حياته ما هي له أهل من التوازن الروحي الذي لا تكتمل لذة الحياة إلا به.

د- الرحلة عند شعراء الصوفية:

ولم يكتف شعراء التصوف بالتكنية عن المحبوب بالمرأة، بل ذهبوا استعارة بعض أساليبهم في الغزل، كالرحلة التي يجتازها المحب على ظهور الإبل طلبا لديار المحبوبة، ومن ذلك قول ابن عربي:

يــا حــادي العـيس لا تعجـل بهــا وقفــا ... فــإن لــي زمـن فــي إثرهـا غــادي
قـــف بالمطايـــا وشـــمر مـــن أزمتهـــا ... بــالله، بالوجـد والتبـريح، يـا حـادي
نفســـي تريـــد ولكـــن لا تســـاعدني ... رجلـي، فمـن لـي بإشـفاق وإسـعاد
مــا يفعـل الصـنع النحريـر فــي شـغل ... آلاتـــه أذنـــت فيـــه بإفســـاد

([1]) ابن عربي: ترجمان الأشواق. ص 251 .
([2]) ابن عربي: ترجمان الأشواق. ص 182 .

عــرج، ففــي أيمــن الــوادي خيــامهم ... لله درك مــــا تحويــــه يــــا وادي
جمعــت قومــا هــم نفســي وهــم نفســي ... وهــم ســواد ســويدا خلــب أكبــادي
لا در در الهــوى إن لــم أمــت كمــدا ... بحـــاجر أو بســـلع أو بأجيـــاد[1]

هـ- ليلــى رمــز للجمــال والحــب:

فرمز المرأة يفتح طريقا للتعبير عند الشاعر الصوفي، فوجنات الحبيب الموردة تمثل عنده ذات الله منكشفة في صفاته، وغدائرها الليلية تصور الواحد محجوبا (بالكثرة). وما ليلى وسعدى والرباب إلا أسماء شعرية ترمز إلى ذات المحبوب:

أســميك لبنـــى فـــي نســبي تـــارة ... وآونــــة ســــعدى وآونــــة ليلــــى
حذارا من الواشين أن يفطنوا بنا ... وإلا فمن لبنى فدتك ومن ليلى[2]

ولعل الذي أوقع الشاعر الصوفي في هذا العشق المدله، واستدراجه إلى هذه الليلى الفاتنة، قد يكون ما كان عرف من أسرارها، وتنسم من جمالها، واستشف من كمالها، وتسمع من أنبائها التي بها الركبان سارت، ومن معانيها التي فيها الكتب حارت، وإلا فما الذي جعل الشاعر يعشق ليلى الجميلة القد، الناهدة النهد، المتوردة الخد، البسامة الثغر، السادلة الشعر؟.

فالشاعر قد عرف (ليلى) هذه المتعددة الكنى والأسماء وعرفته، وخامرها وخامرته، وعشق حسنها الذي دله حتى أخرجه عن طوره، إذ لا ينبغي أن يعرف السر البعيد إلا من خبره وتولج في أعماق خباياه.

ومن ثم فقد استطاع الشاعر الصوفي أن يتخذ من (ليلى) و(سعدى) و(لبنى) رمزا لغاية فنية فيها شيء كثير من الأصالة، فليلى رمز للجمال والحب والخير والحقيقة، ولعلها اتخذت هذا الشكل الخرافي الجميل منذ أن وظفت في الشعر العربي في تاريخه المبكر، وسواء علينا

---

[1] ابن عربي: ترجمان الأشواق. ص 68- 69- 70 .

[2] عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، مكتبة الأنجلومصرية. 1954. ص 302 .

أكانت ليلى قيس حقيقة أم خرافة، فإنها في التصورين اتخذت صفة الأسطورة في الفكر العربي، وفي الخيال العربي قبل ذلك.

وسياق النص هنا يرفض آدمية ليلى، ويدل فقط على رمزيتها، ف"ليلى ليست فتاة بالمفهوم الحقيقي، وإنما هي واردة في النص بالمعنى الأسطوري، والأسطورة هنا في مفهومنا الخاص، تعني الكائن الجميل الذي نظل طول الدهر نحلم به ونلهث وراءه، ولا نعثر عليه أبدا، أو الأمل الوديع ولكنه لا يتحقق لنا مطلقا "([1]).

و- القصص القرآني في الشعر الصوفي:

كما استعان الصوفية في المغرب العربي إبان الحقبة المدروسة بالقصص القرآني بحيث تتجلى المرأة كرمز أسطوري، وقد يتكاثف هذا الرمز في قصص أسطوري جديد يجمع بين شخصيات متباعدة تاريخيا في مكان وزمان واحد هو لحظة فنية أو صورة جزئية مرشحة، فالمحبوبة التي تفتن بلقيس عن التمشي على الصرح السليماني الزجاجي وسرير ملكها، والتي كانت قبل هذا قد غابت عن عين إبليس فلو رأى نور محياها آدم لما استنكف عن سجود إذ أمر به، ولنسي أصله وعنصره دونما أن يجعل ذلك محل مقارنة بينه وبين آدم، يصور هذا النموذج المتخيل ابن عربي فيقول:

يـا قمـرا فـي شـفيق مـن خفـر	فـي خـده لاح لنـا منتقبـا
لـو أنـه يسـفر عـن برقعـه	كـان عـذابا، فلهـذا احتجبـا
شـمس ضـحى فـي فلـك طالعـة	غصـن نقـا فـي روضـة قد نصـبا
مـذ عقـد الحسـن علـى مفرقهـا	تاجـا مـن التمـر عشـقت الـذهبا
لـو أن إبلـيس رأى مـن آدم	نـور محياهـا عليـه مـا أبـى
لـو أن إدريـس رأى مـا رقـم ال	سـن بخـديها إذا مـا كتبـا

([1]) عبد المالك مرتاض: دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة (أين ليلى). ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، ص 132 .

لـــو أن بلقـــيس رأت رفرفهـــا ما خطر العرش ولا الصرح ببا(1)

ولعل لبعضنا أن يقول إن تصوير الذات الإلهية بالمرأة أمر ليس بالذي يمكن التسليم به هكذا، بل هو أمر في غاية الاستهجان، وإن برره الصوفية على انه مظهر من مظاهر التجلي، إذ لا يمكن أن ننزل بحب الله الذي هو أمر مرغوب وواجب في كل ملة إلى عشق الصور المادية، ولو كان ذلك بشرا، إذ لا يمكن مشابهة الخالق بالمخلوق ومقارنته به، لقوله تعالى: ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ (2)، كما أن الكمال البشري يظهر في الرجال أكثر مما يظهر في النساء، ولقد أوتي يوسف شطر الحسن وهو الرجل، وخلق الرجل قبل المرأة فكان آدم قبل حواء، وليس قصدنا في هذا الكلام التوسع في مناقشة الأمر، فالصوفية ينطلقون من معطيات عقدية وفلسفية يسلمون بها سلفا، ولعلماء الشريعة موقف من ذلك، وللأدباء موقف آخر طالما أنهم أكثر تجوزا من غيرهم في التعبير واستعمال الرمز.

ولعلنا نلاحظ في تلك الأشعار اتجاها قويا إلى النهاية بالمرأة وبأحوال العشق الإنساني بوصفها رموزا صوفية ذات طابع غنائي، لوح الشعراء من خلالها إلى عاطفة الحب الإلهي.

فالوفاء في الحب، وشعور المحب بالمعاناة، والعيون الوسيمة واللحاظ الفاترة والخدود الموردة كل ذلك يفضي إلى تأليف الصوفية في تركيب رمز المرأة بين الشعور الذاتي الخالص والأوصاف الخارجية المحسوسة التي تغرق أحيانا أخرى بوصف العواطف الشخصية في أسلوب يذكرنا بالشعراء العذريين وما تداولوه في قصائدهم من تشكي الفراق والتفجع على الهجران والتغني بعفة الحب وطهارته وتجرده من أهواء اللذة ورغائب الشهوة، وبوقوف المحب على الأعراف بين طمع في الوصال ويأس من اللقاء.

(1) ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 105،108

(2) سورة الشورى، الآية11.

5) رمز المرأة عند أبي مدين:

الصوفي أبو مدين التلمساني كان من أشياخ التصوف والرواد الروحيين في المغرب العربي خلال القرن الخامس الهجري، يطالعنا بقصيدة نونية حافلة بالتلويحات والرموز الغزلية.

وفي هذه قصيدته تمتزج الرموز الغزلية بالرموز الخمرية في أسلوب تلويحي صوفي حافل بالعواطف الدينية المشبوبة، ومن هذه القصيدة قوله[1]:

تَقَولَ (ناس) [2]قد تملكه الهوى	أجل لست في ليلى بأول من جُنا
خفيت بها عن كل ما علم الورى	وأظهر لبنى والمراد سوى لبنى
وإني كما شاء الغرام موحد	وإن ملت تمويها إلى الروضة الغنا
(يذكرني) مر النسيم بعرفها	ويطربني الحادي إذا باسمها غنى
ولا عجب مني الحنين وذو الهوى	إذا شاقه شوق إلى قصده حنا
فلله ما أرضى فؤادي لما به	وذا الحال ما أحلى وذا العيش ما
أوافق قوما ضمهم مقعد الهوى	وإن كان (كل) منهم قاصدا. فنا
فهذا يوري بالغزالة غيرة	وهذا بعين السكر يستلمح الغصنا
وهذا بلين العطف يبدي صبابة	وهذا يرى ميلا إلى المقلة الوسنى
وذا في سرور بالدنو وذا له	غرام وهذا بالنوى يظهر الحزنا
وذا باسمٌ إذا نال ما كان طالبا	وهذا يسيل الدمع قد قرح الجفنا
وذا خائف من قطعه بعد وصله	وذا بالرضى من حاله وجد الأمنا
وهذا محب بالصدود منعم	وذا آخذ بالصد من قربه مضني
وهذا تساوى الوصل والهجر عنده	فأنحى إليها يقطع السهل والحزنا
وهذا يرى بالسيف منها إشارة	فيشتاق سعيا نحوها الضرب

([1]) قصيدة أبي مدين التلمساني. مخطوطة ضمن مجموعة. مكتبة الأزهر (622) أباظة 7217 آثرنا إضافة كلمة (روحى) البيت الذي أوله: فان جاءني بالقرب......... حتي يستقيم الوزن.

([2]) الكلمات الموضوعة بين أقواس آثرنا: إصلاحها فكلمة يذكرني وردت في المخطوطة مسبوقة بالواو، ووردت كلمة كل منصوبة والصواب رفعها.

دعا باسمها الحادي ونحن على فقلنا له بالله من ذكرها زدنا
فجاد إلى أن أهدت الركب نشوة ونحن على الأكوار من طرب ملنا
لعمرك حتى العيس لذ لها السرى عجبت لشوق يشمل الركب والبدنا
وحتى غصون البان مالت ترنحا وغنت عليها كل صادحة لحنا
أهلْ عائد لي رقدة كي أرى بها خيال رسول زائرا مضجعي وهْنا
فإن جاءني بالقرب منها مبشر وهبت له(روحي) سرورا وما أغنى
حيينا بها دهرا وقد حكمت لنا ونحن بها نحا يقينا إذا متنا
فلست أرى عندي لحالي تغيرا ولا مطرقا فكرا ولا قارعا سنا
وإني على ما أكد العهد. بيننا مدى الدهر لا خُنا العهود ولا حُلنا

وإننا لنلاحظ ما طرأ على رمز المرأة في الشعر الصوفي من نماء وازدهار في القرن الخامس الهجري وما بعده، إذ امتزج بالطبيعة وما تحفل به من صور ومشاهد، فلم تعد الطبيعة بمعزل عن رمز الجوهر الأنثوي، كما لم تنأ المرأة عن الطبيعة في كليتها وشمولها.

وفي الأبيات السابقة يطالعنا شبوب عاطفي وانتشاء بهبة المحبة الإلهية التي بدت الأنثى رمزا عليها وتلويحا إليها.

"وعلى الرغم مما في قصيدة أبي مدين من كشف وايضاح للرمز، نتبينه في قوله (وإن ملت تمويها إلى الروضة الغنا) وقوله (وأظهر لبنى و المراد سوى لبنى)، مما يجعل الدلالة الرمزية باهتة وغير موحية تماما، فإننا مع ذلك نقع فيها على الاتحاد الروحي الطبيعي، ونظفر في التعبير عن هذا الاتحاد بلغة تذكرنا بالشعراء الغزليين، وهي لغة صاغها أبو مدين وغيره صياغة مرموزة تتجلى فيها القيمة الجمالية للمحبوب في مظهريها الحسي والمثالي، وليس لهذه الوحدة من دلالة سوى أن الجمال المحسوس في مظهره الدنيوي الداثر إنما هو رمز على جمال سماوي خالد."([1])

([1]) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص170.

يتجلى بوضوح استخدام أبي مدين لأسماء الأنثى العربية، فهو لم يستهدف تحقيق التناظر بين المرأة الأنثى والله، وإنما استهدف إسقاط معاني الطهر والقداسة على الأنثى لتكون له معراجا نحو الملإ الأعلى، باعتبار أن الحب هو غاية ما يطمح إليه الصوفي، لذلك نجد: " في لغة أبي مدين الشعرية تحوير صوفي لكثير من الصور الشائعة والتراكيب المتداولة والأساليب الموروثة بوصفها نمطا تعبيريا مستقرا، فالروضة اللفاء، والنسيم الرقيق، وعرف المحبوبة في طيب نشره الذي يسكر الحواس، وتعلق المحب به في فتشية طاغية، والحادي الذي جعل يغني للقافلة إذ يسوقها مترنما باسم المحبوبة، حتى أغذت الإبل سيرها الإيقاعي منتشية بالحداء، كل ذلك صور مستعارة من الشعر الغزلي الذي كلف بوصف الديار النائية والرحلة المهلكة وما يعاني المحب من قطيعة وهجر حينا، ووصال ولقيا حينا آخر. ولقد التزم الشاعر بالتقاليد الفنية المرعية لدى المتصوفة في رموزهم وتلويحاتهم التي يهيبون فيها بتراكيب تبدو من حيث بناؤها الخارجي ذات سمة حسية خالصة، لكنها تتجاوز المحسوس في حركة تبادلية صوب المعاني بوصفها تجليات ينكشف فيها الحب الإلهي في شموله وتجرده. ولا تخفى هذه الخاصية الحسية التي نلمحها في صور الغزلان الراتعة والأغصان المائسة والأعطاف اللينة والعيون الناعسة التي رنقها الوسن، وكلها صور حسية ذات طابع شهواني مسقطة على أحوال ومنازلات إلهية وفق ما يقتضيه الرمز من تجسيم المعاني وتشخيص المجردات، والتعبير بواسطة التركيب التخيلي للمحسوس عن عاطفة الحب في تجليها الثنائي. وفي هذه الأبيات وصف لتلون أحوال المحبين في المحبة، فهم بين مسرور بقربه، مستأنس بوصله، ومتخوف من نأي، محزون لقطيعة وجفوة، أما الشاعر فقد استرسل مع أمانيه وتشوفه إلى الرقاد، عسى أن يطرقه طيف المحبوبة وخيالها وهو غير باخل بروحه أن يهبها لبشير، مقيم على حاله لا يريم، فلات حين ندامة وخيانة لعهود المحبة، وحول عن مواثيق العشق."(1)

(1) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص170-171.

"وربما اشتبهت هذه القصيدة علينا بأشعار الغزل، إلا أن الوقف ذاته يعيننا على بنائها الرمزي وفي ضوء ما أهاب به بعض الشراح من تحليل لقصائد الشعر الصوفي، يمكن أن نجد وفق منهجهم لكل صورة تلويحا ولكل لفظة إشارة ورمزا، لكن لا يخفى أن هذه الطريقة في تناول الشعر تحطم الكيان العضوي، وتفسد البناء الفني الحي للقصيدة، بحيث ينحل في نهاية الأمر إلى جزئيات منتشرة"([1]).

أما محي الدين بن عربي، ذلك الصوفي الجوال، فإنه يعبر عن تجربته الروحية في تراث شعري غزير، لم يقصر في بعضه عن اللحاق بكبار الشعراء الصوفية من حيث الصياغة والأساليب والرموز، بيد أن قسطا وافرا من شعره يتسم بتجريد موغل مغرق في التصورات الميتافيزيقية.

ولابن عربي ديوانان مشهوران: "ترجمان الأشواق"، و" الديوان الكبير"، وفيما عدا هذين الديوانين، نظفر له بأشعار مبددة في الفتوحات المكية، وفي فصوص الحكم، وفي غيرهما من تصانيفه ورسائله الكثيرة.

والحق أن الأشعار التي نجدها في "ترجمان الاشواق" تعد من الناحية الفنية أكثر قصائده اكتمالا ونضجا وامتلاء بأسلوب التلويح والرموز الشعرية الموحية. أما الديوان الكبير فحافل بنزعة عرفانية تجريدية، أدار عليها قصائد تناول فيها أرواح السموات وأرواح الأنبياء وأرواح الورثة الصادقين، ومراتب النور في تنوع مظاهره بين النور والهدى والنور السراجي والنور البرقي، ومراتب تكليف السمع والبصر واللسان.

وفي الديوان إلى جانب القصائد، موشحات ذات طابع صوري مرموز وأشعار أخرى كتبها تحت عنوان "اللزوميات" متأثرا فيها من حيث الشكل بلزوميات أبي العلاء([2]).

([1]) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص170-171.

([2]) ابن عربي: الديوان الكبير، طبع مكتبة المثنى، بغداد، عن نسخة دار الكتب المصرية،1951، ص1371

هذا من ناحية نتاج ابن عربي الشعري وتأثيره على صوفية العالم الإسلامي، أما قصائده الغزلية التي عبر فيها من خلال الجمال الأنثوي عن تجربته الشخصية، ووصف دينه ألا وهو دين الحب، فلست أعرف من بين الصوفية أصرح اعترافا وأجرأ روحا وأدق سردا لتفاصيل حياته الشخصية من ابن عربي وذلك أنه ذكر في مقدمة الشرح الذي علقه على ديوانه "ترجمان الأشواق" فتاة تدعى "النظام" بهره حسنها واستحوذ عليه جمالها الآري الآسر، وخلبته أخلاقها وحكمتها العرفانية، وما تحلت به من أدب وظرف وصفات زكية مطهرة ورثتها من والدها زاهر بن رستم.

ويبدو أن "النظام" هي التي ألهمت ابن عربي ديوانه و قصائدها الغنائية المرموزة عندما أقام في مكة سنة 598 هـ-1201م و رآها فأثارت فيه حبا عفا نقيا تجلى في مذهبه في العشق الإلهي.

ويبدو أن بعض فقهاء حلب أنكروا عليه أن يكون "ترجمان الأشواق" بما يتضمن من قصائد غزلية تبدو أحيانا مشربة بطبيعة شهوانية من الهامات الأسرار الالهية، وأنه إنما يتستر لكونه منسوبا إلى الصلاح والدين.

وكان موقف الفقهاء هو الدافع إلى أن يعلق شرحه على الديوان، قال ابن عربي "فشرعت في شرح ذلك وقرأ علي بعضه القاضي ابن العديم بحضرة جماعة من الفقهاء، فلما سمعه ذلك المنكر الذي أنكره، تاب إلى الله ورجع عن الانكار على الفقراء وما يأتون به في أقاويلهم من الغزل والتشبيب، ويقصدون في ذلك الأسرار الإلهية"([1]).

ولن يتيسر لنا تذوق أشعار ابن عربي ما لم نضع في اعتبارنا كل مذهب الفينومينولوجي([2]) في الحب، وتجاربه الخاصة بحياته الصوفية الشخصية، تلك الحياة التي

([1]) ابن عربي: ذخائر الاعلاق في شرح ترجمان الأشواق، ص4،5.

([2])الفينومينولوجيا هي علم الظواهر (phénomènes). استعملت أولا في ميدان علم النفس لتدل على الظواهر السيكولوجية (الرغبة، الإدراك، الإحساس) ومظاهر الوعي في محتواه النفسي، والقائمة على ملاحظة ووصف الظاهرة "كما هي" معطاة، قصد تحليلها وتحديد خصائصها وفهمها على وجه الخصوص. وتعني الفينومينولوجيا في إطارها الفلسفي

تقفنا على خاصية الخيال الخلاق الذي يتميز به العارف، وهو ما نعته الصوفية بالهمة والطاقة الروحية والقدرة على جمع القلب، وفي هذا السياق يقارن ابن عربي بين رؤاه الثيوفانية وتجلي جبريل للنبي على نحو مرئي([1]).

والحق أن المقدمة التي وضعها الشاعر بين يدي ديوانه الذي تولى شرحه وتحليل بنفسه، تظهرنا على تركيب موقف عرض لابن عربي في مكة، من حيث يبدو هذا الموقف مدخلا أساسيا إلى تفهم ما يحفل به ترجمان الأشواق من رموز شعرية.

ويتلخص هذا المشهد الأساسي في أنه بينما كان يطوف بالكعبة ليلا ألهم في تطوافه بخطى موقعه أبياتا من الشعر أوردها في صدر الديوان:

ليـــــت شـــــعري هـــــل دروا   أي قلـــــــــب ملكـــــــــوا
وفـــــــــؤادي لـــــــــو درى   أي شـــــــعب ســـــــــلكوا
أتـــــــــــراهم ســـــــــلموا   أم تـــــــــراهم هلكـــــــــوا
حـــــار أربـــــاب الهـــــوى   فـــــي الهـــــوى وارتبكـــــوا

وانكشف له في طوافه بغتة حضور غير مرئي، تبين فيه امرأة حقيقية تحف بها هالة سماوية، وإذ تتحدث إليه، تفشي له سرا يتعلق بدين الحب. وقد بدت الأشعار التي أثارها حديثها، مبهمة غامضة لا يتيسر فهمها إلا بأن نتعلم من الشاعر سر لغة تشبه في ألغازها إلى حد كبير لغة التروبادوريين([2])، ولسوف نحوز غدا ما فعلنا ذلك، الوسائل التي تعيننا

والأنطولوجي تحديد بنية الظواهر وشروطها العامة؛ بمعنى مشكل الظهور أو الانبثاق (لأي ظاهرة كانت) الذي يتصل لأول وهلة اتصالا مباشرا بالوعي. ينظر: ادموند هوسرل: فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي انقزو، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2007، ص31.

([1])عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري ص324.

([2]) التروبادوري واحد من طبقة الشعراء الغنائيين والموسقيين الذين اشتهروا في جنوب فرنسا وشمال ايطاليا في القرن الثالث عشر. ينظر: محمد عباسة: الموشحات والأزجال وأثرها في شعر تروبادور، دار أم الكتاب للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2012، ص13.

على فض ما انطوى عليه شعره من شفرات ورموز، وربما ينظر في شعره بوصفه سيرة ذاتية باطنة.

ولقد ميز الشاعر في غبش المساء وقد شابته الظلال حضور المحبوب الذي ظهر له فجأة، ورأى في هذا الحضور صورة نموذجية وشكلا متعاليا من خلال جمال محسوس كان بهذه الصورة بشيرا. وإن تغني ابن عربي بحبه الإلهي الذي لوح إليه بالنظام، ليدلنا على ما أفعمت به شخصية تلكم الأنثى من رموز عرفانية، دلت عليها ما وصفه بها ابن عربي، من أنها وهي الآرية([1]) الدماء تشبه أميرة يونانية، وتناظر ملكا في صورة ناسوتية، وقد جعلها الشاعر تنتمي من قبيل الرمز إلى دولة الروم، ويشف هذا الانتماء عن أن النظام في مظهرها البيزنطي الذي تخيله ابن عربي، إنما تجسد تجسيما رمزيا لمركب حضاري يجمع في طابعه التاريخي بين الروح المسيحية والثقافة اليونانية. وتؤول هذه الصفات كلها كما يرى كوربان (corbin)"إلى المطابقة بين النظام بوصفها صورة نموذجية وشكلا فزيائيا ينطوي على قيمة استطيقية مثالية وبين الحكمة المقدسة "([2]).

ومن قصائد ابن عربي المصطبغة بالرمز الغزلي في إهابته بوصف الرحلة وديار المحبوبة والتفجع والتشكي وفي إحالته على دلالات تلويحية مرتبطة بالأديان، قوله:

ما رحلوا يوم بانوا البزل العيسا إلا وقد حملوا فيها الطواويسا

من كل فاتكة الألحاظ مالكة تخالها فوق عرش الدر بلقيسا

([1])آريون (Aryans) هو شعب قديم أصله من شرق أوروبا. استولي علي إيران من الشمال الغربي للهند عام 2000ق.م. وكان سببا في تدهور حضارة السند. وكانت لغته صورة أولية من السنسكريتية ويطلق عليها الآرية. وهي أساس اللغات الهندو الأوروبية. لأن الشعب الآري كان يسكن المناطق الممتدة من شرق أوروبا إلى جنوب أسيا. وقد وصل للهند سنة 3000 ق.م. وبعض الآريين سكنوا شمال الهند إبان العصر البرونزي والآريون بشري أبيض الجلد. وقد عرفوا بالنوريكيين والتيتوتيكيين. ولم يبق من هذا الجنس سوي اللغة الآرية التي تضم عدة لغات تعرف باللغات الهندو أوروبية. نزح الشعب من شرق أوروبا روسيا الحالية عام 1500ق.م. ليستوطن أعالي نهر الهندوس بسهول يامونا Yamunaوجانجتيك Gangetic. وكان يتكلم إحدى اللغات الهندوأوروبية ويعبد آلهة الإغريق والأوروبيين الشماليين. وقد ابتكروا أشكالا من النصوص الشفاهية في الفيدا المقدسة لدى الهندوس. ول ديورانت في كتابه" قصة الحضارة.

([2]) Henry corbin, creative immagination, P139.140.141.

إذا تمشت على صرح الزجاج ترى   شمسا على فلك في حجر إدريسا
تحيي إذا قتلت باللحظ منطقها   كأنها عندما تحيي به عيسى
توراتها لوح ساقيها سنا وأنا   أتلو وأدرسها كأنني موسى
أسقفة من بنات الروم عاطلة   ترى عليها من الأنوار ناموسا
وحشية ما بها أنس قد اتخذت   في بيت خلوتها للذكر ناووسا
قد أعجزت كل علام بملتنا   وداوديا وحبرا ثم قسيسا
إن أومأت تطلب الإنجيل تحسبها   أقسة أو بطاريقا شماميسا
ناديت إذ رحلت للبين ناقتها   ياحادي العيس لا تحدو بها العيسا
عبيت أجياد صبري يوم بينهم   على الطريق كراديسا كراديسا
سالت إذ بلغت نفسي تراقيها   ذاك الجمال وذاك اللطف تنفيسا
فأسلمت ووقانا الله شرتها   وزحزح الملك المنصور إبليسا

وتبدو هذه القصيدة كما يبدو غيرها من قصائد الشعر الصوفي، حافلة بصور حسية متنوعة أشربت دلالات تلويحية ذات علاقة بالرمز الذي يهيمن على الأبيات كلها. ولسنا بحاجة إلى أن نؤكد مرة أخرى على الكيفية التي يسيطر بها الرمز على البناء الحسي للصور من حيث ما يركبها الخيال المبدع، بحيث تحتفظ الصورة بالبنية الحسية، وتحيل في الوقت ذاته من خلال الرمز على ما لا يضبطه الإدراك الحسي ولا تصوره المخيلة إلا متلفعا بالأشكال التي تنشط و تتراكب في سياق تكوين مجازي.

و" تصور القصيدة من حيث مظهرها الخارجي المباشر، ارتحال المحبوبة محمولة في هودجها، يحيط بها النسوة الجميلات وقد أخذت العيس تهتز بهن في خطاها الوئيدة، ويسوق القافلة من يحدو لها بغناء شجي حزين، وإذ تظعن المحبوبة ينادى الشاعر الحادي أن يرحل القافلة، ولا يخفى أن الشاعر قد مزج الرحلة في طابعها المكاني المباشر بحالة

النوستالجيا([1]) الصوفية التي تتمثل في الحنين إلى الكينونة التي هي منتهى السائرين، شوقا إلى الوجود الحق وإلى العود إلى المرجع والمآل الكلي. ويحمل هذا الشعور التصور الرمزي للوطن طابعا عاما يميز ما عرف به الصوفية من نزوع إلى الإنسانية التي لا يحدها اختلاف الاجناس والقوميات"([2]).

و" إذ يصف الشاعر تلكم الرحلة إلى جو اسقاطي، يحدثنا عن استطيقا الجوهر الأنثوي الذي تعلق به في شخص "النظام" حديثا يذكرنا بالشعراء الغزليين في احتفائهم بالطابع الفزيائي، إذ قد ألمع الشاعر إلى الألحاظ الفاتكة والمشية المتأودة والسوق الوضيئة، مما يوحى بمظهر شهواني قصد به أمران، الأول أن يكون من الناحية الأسلوبية حجابا على الرمز والثاني أن يعبر عن النفس إذ تختبر بالغواية والشهوة، وتبتلى في مدرج المعرفة بما ينبغي عليها أن تتجاوز صوب جمال أكثر سموا وكلية وثباتا"([3]).

ويكشف لنا الشرح الذي تشكك بعض الدارسين في أن الحكمة الإلهية، وهي رمزية طالما احتفى بها الصوفية في كتبهم ودواوينهم، تمت بسبب قوي إلى أصول تاريخية، تؤول إلى ديانات أسطورية وأخرى كتابية، وإننا لنظفر بهذه البواكير الأولى في إيزيس بوصفها تشخصا رمزيا للحكمة والثقافة، وفي مريم العذراء التي عدت رمزا على وعاء التقوى والحكمة المقدسة التي انبثقت منها كلمة الله.

ويبدو هذا الرمز في قصيدة ابن عربي المحور الذي تدور حوله الصور الجزئية في تراكبها المجازي، وعلى هدي الجوهر الأنثوي الذي أشربت رمز الأنثى، تتكلم القصيدة بلغة الصور والأشكال الحسية التي قصدت لتكون منفتحا لبعد من أبعاد العلو المتجلي، ونسيجا

([1]) نوستالجيا nostalgie مصطلح يستخدم لوصف الحنين إلى الماضي أصل الكلمة يرجع إلى اللغة اليونانية إذ تشير إلى الألم يعانيه المريض إثر حنينه للعودة لبيته وخوفه من عدم تمكنه من ذلك للأبد ثم وصفها على أنها حالة مرضية. ينظر: أسامة الشاذلي: النوستالجيا، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ط1، 2013، ص22.

([2]) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص170-171.

([3]) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص 176.

جامعا بين المشخص والمجرد، أو قل لتركب عيان الروحي في شكل محسوس، وعيان المحسوس على نحو روحي.

ولم يفت ابن عربي أن يضمن الرمز إشارات إلى الأديان والأنبياء والكتب المقدسة، وتوحي تلويحاته إلى إدريس وموسى وعيسى، وإلى الأحبار والبطاريق والشمامسة، والإنجيل والتوراة والألواح، بقدرة مرتبطة بذوق فردي، أتاح له كما أتاح لغيره من الصوفية، أن يتصل من خلال ما يسمى بتيار الديمومة الشعوري بحياة السابقين من الأنبياء والحكماء.

ويدل احتفاء الصوفية في أشعارهم بالناقة التي تحمل الأحباء الظاعنين، على شكل فني ثابت لم يخل في التراث الشعري والثقافي من دلالات، إذ أننا نتبين في الناقة منذ العصر الجاهلي شكلا تابوتا مرتبطا ببعض الطقوس الوثنية، ورمزا على التحريم والتكريس والفداء. إلا أن الصوفية جعلوها رمزا على النفس التي تغذ السير لتقطع مراحل السلوك متجاوزة عقبات الطريق المفضية إلى الله، ورمز على الأعمال الباطنة والظاهرة التي يحمل عليها الصوفي في هجرته إلى الله. ومن خلال الرحلة المعهودة، صور ابن عربي ما يوصف بأنه سفر روحي ومعراج غلى الحق.

وها هم الصفوة من الحكماء الإلهيين يرحلون عن أنفسهم طلبا للمثول في حضرة القدس، وقد قدموا بين أيديهم أعمالا ظاهرة وباطنة تحملهم في سفرتهم إلى المنتهى، بيد أن أعمالهم ليست قوالب فارغة، لأنهم زينوا بالإخلاص فلم يروا أنفسهم فيها، لذا كانت أعمالهم طواويس متنوعة للحسن والجمال،إذ الاعمال أشباح قائمة، روحها إخلاص الطاعة والعبادة. وليس التعبير المرموز عن الروح بالطير غريبا أو مستحدثا، إذ أن له بواكير وأصولا في الأساطير والفلسفة الأفلاطونية. ولقد صور ابن عربي الحكمة الإلهية في القصيدة بالمرأة الحسناء يفتك لحظها بمن يتعشقها، وبدت له هذه الأنثى في رمزيتها الخصبة، تشخصا لجمال ملكي آسر، وشمسا طالعة في حجر إدريس النبي، وألواح تشريع وتوراة هداية، وبتولا من بنات الروم الجميلات.

وتكشف هذه الصورة المجازية المتراكمة عن تركيب رمزي للحكمة الإلهية التي تفتك بالعارف متى تجلت له وتفنيه عن النظر إلى نفسه. أما جمالها الملكي الرفيع فلأنها متولدة عن لطافة العلم وكثافة العمل، كما تولدت بلقيس حسب ما تشير إليه الاساطير عن لطافة الجن وكثافة الأنس، وليس تصوير ابن عربي هذه الحكمة العلوية بالشمس طالعة في حجر إدريس، بالأمر الاعتباطي، وذلك لأن الصوفية اعتبروا إدريس معلم الحكمة العرفانية، ومن ثم خلطوا بينه وبين هرمس رغم ما يكتنف شخصيته من غموض ارتبط بنقول كثيرة منحولة.

والحق أن تصور الشاعر الحكمة في شكل عذراء من بنات الروم، يبدو مشبعا برمز يميزه طابع ثيوصوفي مكون من اللوجوس المسيحي والنوس اليوناني الذي أضفى على روح الشرق التنبؤية كما تمثلت في الكلمة الإلهية، اتجاها عقليا مشوبا بالوجدان. ومما يزيد هذا التحليل تأييدا أن ابن عربي كثيرا ما كان يوازي بين الحكمة والكلمة ([1])، ومن السمات الغنوصية التي تدخل في تركيب الصور على نحو مرموز، حديث الشاعر عن بيت الخلوة، وسؤاله جمال المحبوبة ولطفها، أن ينفس عنه الأشجان، وتعبيره عن أنها تقتل باللحظ وتحيي بالنطق، أما بيتها فإنه القلب لكونه المحل المستعد بعد قطع العلائق والشواغل المانعة لتلقي أسرار الحكمة العرفانية، وأما سؤاله التنفيس عما يجد فإنه يشف عن رابطة صوفية بين التجلي الإلهي في الصور والنفس الرحماني الذي اعتبر لدى الصوفية سرا من أسرار الخلق. وفي هذا السياق لا يخفى ما يسمى بالتداعي اللفظي بين التنفيس والنفس وعلى هذا التداعي أول الغنوص الصوفي وبخاصة ابن عربي في كثير من كتاباته، ويؤول وصفه الأنثى في جمالها الآسر بأنها تقتل ثم تحيي، إلى مكافئ رمزي يعبر عن الفناء الذي ينبثق عند مشاهدة التجلي والبقاء الذي يعقب. وقد أحال الشاعر هذه الصياغة على إحياء الموتى المنسوب إلى روح الله وكلمته المقدسة([2]).

([1]) ابن عربي: فصوص الحكم: فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية، وذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق ص8-13.

([2]) ابن عربي: ذخائر الأعلاق، ص 5،4،3.

ومن قصائد ابن عربي الغزلية التي تهيب بلغة العشاق العذريين في صياغة رمزية موحية قوله([1]):

سلام على سلمى ومن حل بالحمى ... وحق لمثلي رقة أن يسلما
وماذا عليها أن ترد تحية ... علينا ولكن لا احتكام على الدمى
سروا وظلام الليل أرخى سدوله ... فقلت لها صبا غريبا متيما
أحاطت به الأشواق صونا وأوصدت ... له راشقات النبل أيان يمما
فأبدت ثناياها وأومض بارق ... فلم أدر من شق الحنادس منهما
وقالت أما يكفيه أني بقلبه ... يشاهدني في كل وقت.. أما أما

وقوله من أبيات له([2]):

بان العزاء وبان الصبر إذ بانوا ... بانوا وهم في سويداء القلب سكان
سألتهم عن مقيل الركب قيل لنا ... مقيلهم حيث فاح الشيح والبان
فقلت للريح سيري وألحقي بهم ... فإنهم عند ظل الأيك.. قطان
وبلغيهم سلاما من أخي شجن ... في قلبه من فراق القوم أشجان

وهذه الأبيات وغيرها مما يهيب بمكنونات رمز الأنثى، تلتبس بشعر الغزل العذري أيما التباس حتى أنه ليخيل لنا أننا نقرأ ابن الملوح والعباس ابن الأحنف وجميلا وكثيرا وغيرهم من شعراء الغزل العفيف.

ولكن هل يكفي أن يقال لنا على حد تعبير بعض الباحثين، كلما وجدتم هذه الرموز أو أشباهها فاصرفوها من معانيها الظاهرة إلى معان باطنية؟ إن مثل هذا التحذير وحده قد يفتح الباب لأي معنى يطرأ على ذهن القارئ عند التأويل، بيد أن ابن عربي وضع قاعدة تبين وجهة السير التي ننتجها عند تأويل الظاهر بمعنى باطن، والأمر عنده متوقف على طبيعة الموقف وسياق الحديث إذ أن الإنسان فيه مناسب من كل شيء في العالم، فيضاف كل

([1]) ابن عربي: ذخائر الاعلاق في شرح ترجمان الأشواق، ص109.

([2]) ابن عربي: ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، ص105.

مناسب إلى مناسبه بأظهر وجوهه، وتخصصه الحال والوقت والسماع بمناسب دون غيره، إذا كانت له مناسبات كثيرة لوجوه كثيرة يطلبها بذاته.

5) رمز المرأة عند أبي الحسن الششتري:

اعتمد الششتري حينما أراد التعبير عن تجربته الشعرية على معجم الرمز الموضوعي الذي استلهمه من شعر العذريين، أو شعر الحنين في الأدب العربي، أو شعر الخمريين، شأنه في ذلك شأن الكثيرين من المتصوفة الذين اعتمدوا الرمز، لأنّه وافق هواهم، فهم لا يريدون البوح ببعض الأسرار الإلهية، والتي يتمونون أن تبقى حبيسة سرائرهم.

فالمتصوفة إذا يميزون بين أسلوبين تعبيريين، أولهما: الإشارة أو التلميح وثانيهما العبارة أو التصريح، فقد عمدوا إلى الأسلوب التلميحي المرموز في نقل لطائف أسرارهم، ودقائق معانيهم وأذواقهم، إذ لم تسعفهم اللغة في حدودها الوضعية ولم تف بمقصدهم في التعبير عن مواجدهم، لأنّ مضامينهم قائمة على الذوق والحدس لا على العقل والمنطق، وتنزع إلى المطلق المجرد لا المحدود المجسد، ويبقى الرمز أفضل السبل، وأكثرها ملائمة لطبيعة المعاني الصوفية.

ولعلّ هذا ما جعل الشاعر يستخدم رموزا كثيرة في ديوانه الشعري مثل (ليلى، الخمرة، الكأس، المقامات، الأحوال، قيس، الراح،...)، ولا يسعنا في هذا المجال إلاّ أن نحلل بعضا من هذه الرموز نظرا لكثرتها ومنها:

_ **ليلى**: رمز العفة والطهارة والنقاوة، والبراءة في دروب المحبة الإلهية حيث الصفاء والهناء والراحة الأبدية، حيث الروح والريحان وملائكة الرحمن، فليلى رمز صوفي مأخوذ من أشعار قيس بن الملوح، وهي إحدى عرائس الشعر العربي؛ إنّها ليلى العامرية فالشعر العذري كان مصدرا أساسيا في الحب الصوفي لما فيه من أبعاد إنسانية روحية وجمالية وفنية؛ لأنّه

شعر عف ترابية الإنسانية، وهفا إلى روحانيته ﴿فَنَفَخنَا فيه من روحنا﴾([1])، فالحب ليلى وليلى هي المنى، والمنى ليلى وليلى المنى تعددت الأسماء والكنه واحد لنا ليلى في شعر الششتري كما يلي:

يقول الششتري في هذا المقطع من الموشح([2]):

ليلـــــــــى المنــــــــا تجلــــــــى	فمــــــــــــــن لهــــــــــــــا
نظـــــــــر وقلبــــــــو أخلــــــــى	ولهــــــــــــــا بهــــــــــــــا
حتـــــــــى يـــــــــرى ليلــــــــى	ينظــــــــــــــر لهــــــــــــــا
لــــــــــــديها الأشــــــــــباح	صــــــــــــارت غمــــــــــــام
قــــــــيس بهــــــــا صــــــــرح	وفيهــــــــــــا هــــــــــــام

فالشاعر يستمد من قصة عشق قيس لليلى وهيامه بها رافدا مهمّا من روافد إثراء تجربته ولغته التي يعبر بها عن فكره ومواجده وأشواقه، فليلى رمز للتعبير عن الوحدة المطلقة أو الوجود المطلق التي تبع فيها أستاذه ابن سبعين، فهو يتخذ من ليلى رمزا للحب الإلهي ووسيلة للتعبير عنه لأنّ ليلى هي "الأنثى الكلية أو الجوهر الأنثوي الذي يحمل الحكمة العرفانية".

والحقيقة الإلهية أو الوجود المطلق يتجلى كيفما شاء وفي أيّ صورة، فهو موجود في كلّ موجود، حتى إنّ المحبّ صار محبا لذاته لعلمه بأنّ الذات الإلهية كنه ذاته، وهنا يحدث الفناء والاتحاد والامتزاج فيصير المحب والمحبوب شخصا واحدا فالمحب يبحث عن ذاته يقول([3]):

أنا هو المحبوب وأنا الحبيب   والحب لي منّي شيء عجيب

واحد أنا فافهم سرا غريب

([1]) سورة التحريم، الآية 12.

([2]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص133.

([3]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص134

فمن نظر سري رآني شي وفي حلا ذاته طواني علي

صفاتي لا تخفى لمن نظر وذاتي معلومة تلك الصور

فافنى عن الإحساس ترى عبر

وليلى هي خمرة الذات الإلهية وعلت وسمت عن المعاني المعروفة لجميع أهل الأرض، فقد وجدنا الشاعر في إحدى موشحاته، يومئ إلى تفاوت الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام أمام التجليات الإلهية نتيجة لتفاوت صفاء مجاليهم، وقد جعل في تعبيره عن ذلك الخمرة المادية معادلا موضوعيا عن التجليات الإلهية، فنوح عليه السلام مثلا ذاق منها رشفا في السفينة، فظل بذلك يئن وينوح عليها، ونادى إليها نجله، أمّا إبراهيم الخليل فعبّ منها حتى أضحى منادما، وأراد ابنه وأمّه وأباه، في حين ظل ابن مريم عيسى عليه السلام متولعا بشرابها هائما في هواها سائحا، غير أنّ الذي اختاره العلى لشرابها، وكشف له الغطاء عنها كاملا كان محمّد صلى الله عليه وسلّم لكماله في صفاء مجلاه، ولذلك فلا نبي بعده.

وفي كلّ ذلك يقول شاعرنا([1]):

بها ناح نـــــوح ونادى إلى

حمى ديرها نجلـــه المبتلا

فقال له اركب الجارية لتشرب من عينها الجارية

ولما تجوهـــر منــها الخليل

فقال ذروني فإنّـــــي عليل

أقرب ابنـــــــي وذاك قليل

ومن نورهـــا كان نور الكليم

وعيسى بها صار يبري السقيم

وللمصطفــى صرفها من قديم

([1]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص135.

إنّها حقيقة الحقائق، كلام الله تنزيله ووحيه الذي يزيل عمايات البشر واختلافهم في تأويلها وإعطائهم أسماء لها حسب مقدرتهم العلمية والمعرفية، إنّها سبيل الهداية لأنّ الكلمة لها مستوى معجمي، ومستوى انزياحي، ومستوى أرفع هو مستوى الحقائق العميقة مستوى الخلق، والبدء، طلبا للمقام، يقول الشاعر في هذا الموشح([1]):

ســــلبت لــــيلا منّــــي العقــــلا	قلــت يــا ليلــى ارحمــي القتلــى
حبهـــــــــا مكنـــــــــون	فــــــي الحشـــــا مخـــــزون
أيّهـــــــــا المفتـــــــــون	هـــــــــم بهـــــــــا ذلا
إنّنـــــــــي هـــــــــائم	ولهـــــــــا خـــــــــادم
أيّهـــــــــا اللائـــــــــم	خلينـــــــــي مهـــــــــلا
أيّهـــــــــا العاشـــــــــق	إن كنـــــــــت صـــــــــادق
للســـــــــوى فـــــــــارق	تغتـــــــــنم وصـــــــــلا

إنّها ليلى الأنثى الكلية؛ فالمرأة في نظر الصوفي وما ينتسب إليها من أوصاف حسية إنّما هي تلميح إلى ذات المحبوب الأعظم.

والشاعر يترنم بهذه الأبيات في حماس داخلي بكلّ هذه المعاني إشارة إلى الوجود المطلق، وهذا ما ذهب إليه في معظم أزجاله يقول([2]):

ضــوء الصــباح قــد رفــع حجــابو	وشــرق نســيمو علــى البطــاح.
وديــر يــا ليلــى مــا أطيــب شـرابو	إذا حضـــر ســـلطان لمـــلاح
مــا أطيــب يــا ليلــى ذاك النسـيم	الله يحـــــي ذاك الصــــباح.
كــم لــك يــا ليلــى مــن المعــاني	لمـــن عـــرف معنـــاك القـــديم
أمليـــت مـــن حســـنك الأوانـــي	وكـــلّ عاشـــق فيكـــك يهـــيم
أنـــا الـــذي قـــد عمـــر جنـــاني	بليلـــــى والخمـــــر والنـــــديم

وكذلك قوله في زجل آخر ([1]):

([1]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص137.

([2]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص138.

حبك قد سقاني أكواس أجلى نور ضياها الإحساس.

ليلى قد رجـــع نهاري

شمسي منــي والدراري

عرشي قد حــوى قراري

يبين الشاعر من خلال هذه الأبيات أنّ جنته الكبرى التي يبحث عنها هي الوصول إلى ليلى، إلى المعية الإلهية، إنّه نوع من التذكر والحنين أشبه بالوقوف على الطلل، واسترجاع الذكريات والشوق والحنين إلى تلك الأيام وقد استدعى هذا النوع من الطلل لما له من قدرة على الإثارة والاستغراق في عاطفة الاغتراب التي تبقى مصاحبة للإنسان لأنّه يعيش لحظة تغريب آدم عن المعية الإلهية ممّا يجعل هذا الطلل هو الجنة الكبرى التي يبحث عنها الشاعر، فالحب يحقق له القرب والنشوة والانعطاف لذلك تجري الكلمة الوجدانية عند الشاعر الصوفي من معناها الاعتيادي وتنزاح إلى معان تأويلية خفية لاكتشاف المطلق.

6) رمز الخمرة الصوفية:

أ- الخمر في الشعر العربي

عرف العرب في جاهليتهم الخمر المعتصرة من العنب والتمر والشعير، وفي القرآن الكريم ذكر لشيء من ذلك، في قوله: ﴿**ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا**﴾ ([2]).

وقد تصرف العرب في أسمائها وكناها بحسب اللون ودرجة الإسكار والبلاد التي كانت تجلب منها، ومن ذلك أنهم يسمون نبيذ الشعير الجعة، ونبيذ العسل البتع، أما المزر فنبيذ الحنطة، والسكركة اسم معرب لخمر الحبشة.

([1]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص139.

([2]) سورة النحل، الآية 18.

" ومن بين الشعراء الجاهليين الذين اشتهروا بالحديث عنها، ودار في شعرهم وصف كؤوسها ودنانها وحوانيتها ومجالسها، أعشى قيس، وعدي بن زيد الحيري، وقد عرض لها كثيرون في أشعارهم مفاخرين بأنهم يحتسونها ويقدمونها لرفاقهم، وأكثر من كان يتجر بها اليهود والنصارى، وكانوا يجلبونها لهم من بصرى وبلاد الشام ومن الحيرة وبلاد العراق، ويقال إنهم كانوا يضربون خيامهم في بعض الأحياء أو في بعض القرى، ويضعون فوقها راية تعلن عنهم، فيأتيهم الشباب ليشربوا وليسمعوا بعض القيان ممن يصاحبنهم، وكان من الشباب من يدمن عليها حتى تنفر منه قبيلته، وقد تخلعه لما يتدنى فيه من رذائل" ([1]).وعن هذا الوضع الذي كانت تتخذه الجماعة أحيانا تجاه الفرد، عبر طرفة بن العبد في قوله:

ومازال تشرابي الخمور ولذتي ... وبيعي وإنفاقي طريفي ومتلدى
إلى أن تحامتني العشيرة كلها ... وأفردت إفراد البعير المعبد

ويبدو أن تعاطي الخمر ومعاقرتها في العصر الجاهلي، كان علامة على ما يمكن أن يوصف بأنه فتوة وثنية، وذلك لان الشعراء ما تحدثوا عنها إلا في سياق ما كانت الجماعة تشيد به من بذل وسخاء.

ولقد أجاد وصفها من بين شعراء الجاهلية، الأعشى، جادة لفتت القدماء إليه، وهو وصف يفيض بالحيوية اذ يجسم فيه بيئتها ومجالسها وما ينشر فيها من الورود والرياحين، وما يقوم فيها من السقاة والغنين والإماء اللائي يلبسن الشفوف وما يضرب عليه العازفون من آلات الطرب([2]).

وممن كلفوا بالخمريات في العصر الجاهلي، عدي بن زيد العابدي النصراني، وكان من شعراء الحيرة المشهورين([3]) ويعد من رواد شعر الخمر في العصر الجاهلي، ثم لمن ظهروا

([1]) شوقي ضيف: العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط4، ص80.

([2]) شوقي ضيف: العصر الجاهلي، ص355.

([3]) عبد الله بن مسلم بن قتيبة: الشعر والشعراء،ج1، تح: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، مصر 1982، ص 976.

في العصور الاسلامية بعد ذلك من مثل الوليد بن يزيد وأبي نواس، ومن أشعارهم ما أورده أبو الفرج الأصفهاني([1]):

بكــر العــاذلون فــي وضــح الصــبح يقولــــون لـــــي ألا تســــتفيق
لســـت أدري و قـــد جفـــاني خللـــي أعــــدو يلــــومني أم صــــديقي
ثـــم قـــالوا ألا اصــــبحونا فقامـــت قينــــة فــــي يمينهــــا ابريــــق
قدمتـــه علـــى عقـــار كعـــين الـــديك صـــــفى ســـــلافها الـــــراوق

ولا نزعم أن تحريم الخمر في الإسلام قد قضى عليها وأوهن من الفن الشعري الذي تناولها، إذ أننا نلاحظ أن شعر الخمر قد ازداد ثراء، واتسع معجمه الفني، وتنوعت صوره وأخيلته تنوعا دل على ما ألم بالبيئات الإسلامية في عصر الأمويين وعصر العباسيين من بذخ وترف وإغراق في اللهو والمجون.

ولقد انتشرت في البيئات الاسلامية أخبار وروايات عمن اشتهروا بالمجون والإباحية، ولم تكن تلك الحياة الماجنة الرخيصة إلا "أثرا من آثار الفتوح وما حملت من أموال وحضارات وصور من الترف إلى العرب، فتحضرت مكة والمدينة، وتحضر العرب الذين استقروا في البيئات الجديدة، وأقبل أهل العراق على الخمر، وكأنما كانت الفتن هناك وما حملهم من الخطوب باعثا لهم على المجون"([2]).

ويلزمنا للوقوف على ما ألم بشعر الخمر من تحول رمزي لدى الصوفية، أن نتعرف أولا على الخمر في تراث الشعر العربي.

([1]) أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،، ط1، ج 7، (د.ت) ص56.
([2]) شوقي ضيف: العصر الإسلامي، ص377-380.

ب- **الخصائص الفنية للشعر الخمري:**

1- ولع الشعراء بالحديث أحيانا عن البلاد التي كانت تجلب منها، وفي بعض هذا الشعر تطالعنا الخمر منسوبة إلى فلسطين وبصرى وبابل وغيرها من البلدان التي ذاع صيتها في اعتصار النبذة المختلفة الطعوم والألوان.

" وقد ورد في بعض هذا الشعر إشارات إلى خمارين مشهورين كابن بُجرة الذي كان خمارا في الطائف، وفيه قال أبو ذويب الهذلي:

صريفية طيبا طعمها تصفق ما بين كوب ودن ([1])

وربما دل ولع الخمريين بهذه النسبة المكانية، على طبيعة أصيلة في الشخصية العربية التي كانت تميل منذ العصر الجاهلي إلى البحث عن أصالة النسب والتثبت من الأعراق، سواء كانت نسب أشخاص أو خيول أو خمور، حتى لقد اشتهر بعضهم بشجر الأنساب الخاصة بالقبائل والبطون، مراعاة منهم لروابط العصبية واعترافا ببعض النظم الاجتماعية كنظام الأحلاف و نظام الولاء وكذلك كان شأنهم مع الخيل لما لها في حياتهم إبان السلم وفي الحرب من وضع متميز. فلم يكن غريبا والحالة هذه، أن يعنى الشعراء في وصف الخمر بذكر نسبها ومعتصرها والبلاد التي كان التجار يجلبونها منها ليروجوها في أسواق البيع والشراء، وليتخذوا منها سبيلا إلى الغنى والثروة."([2])

2- وصف الشعراء لألوانها وطعومها وروائحها وأوانيها ومكاييلها ومجالسها التي كان يشيع فيها الغناء والمجون، ويحدثنا الأعشى في قصيدته التي مطلعها([3]):

ودع هريرة إن الركب مرتحل وهل تطيق وداعا أيها الرجل

([1]) أبو العلاء المعري: رسالة الغفران، شرحها وحققها وفهرسها وقدم لها: علي شلق، دار العلم، بيروت، (د.ط) و(د.ت)، ص152،150.

([2]) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصّوفيّة، ص332.

([3]) ديوان الأعشى، شرح وتعليق: محمد محمد حسين، دار النهضة العربية بيروت، لبنان، 1974، ص130.

عن ذهابه إلى حانوت الخمار الرومي، بينما سار من خلفه غلام أشر نشيط يشوي اللحم للشاربين، حتى إذا انعقد مجلس الشراب، نثرت فيه الرياحين، وأخذ الساقي يروح ويغدو وقد قصر قميصه وجد في خدمة الندمان، وإذا به قد جعل يتحرك في خفة وسرعة، أخذ تنوس أقراطه المزينة باللآلئ على عادة الموالي من الروم الذين كانوا يديرون تلك الحانات.

وفي قصيدته يطالعنا القيان اللائي يرفلن في شفيف الثياب، يغني بعضهم على ضروب الصنوج ويحمل البعض قرب الخمر الصغيرة على أعجازهن متمايلات في دل وجمال:

نازعتهم قضب الريحان متكئا ... وقهوة مزة راوقها خضل
يسعى بها ذو زجاجات له نطف ... مقلص أسفل السربال معتمل
ومستجيب تخال الصنج يسمعه ... اذا ترجع فيه القينة الفضل
والساحبات ذيول الربط آونة ... والرافلات على أعجازها العجل

ومن بين الصور التي تعاطاها الأعشى وتداولها الشعراء، التردد والاختلاف إلى الحوانيت قبل شروق الشمس وقبل أن يؤذن ديك الصباح:

فقمنا ولما يصح ديكنا ... إلى جونة عند حدادها

وقال عدي بن زيد(1):

بكر العاذلون في وضح الصباح ... يقولون لي ألا تستفيق
ودعوا بالصبوح يوما فجاءت ... قينة في يمينها إبريق

وقال أبو نواس:

ذكر الصبوح بسحره فارتاحا ... وأمله ديك الصباح صياحا

ولا نزعم أن ديك الصباح قد خرج في هذا الشعر إلى رمز على شعور بتفلت العمر وانزلاقه، ذلك أن التشبث بالمحسوس والوقوف عند وصيده لدى أولئك الشعراء، يمنع من

---

(1) ديوان عدي بن زيد: تح: محمد جبار المعيبد، وزارة الثقافة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، (د.ط)، 1965، ص75.

افتراض هذا التأويل المتعسف، وكل ما في الأمر، إنه كان يلذ للشاربين أن يسكروا في هذا الوقت الباكر حيث برق الهواء ويصفو نسيم الصباح المنعش أو أنهم كانوا يأمنون على أنفسهم من العسس ومن ملامة الغير لهم إذا ما التحقوا بغبش الأسحار.

وقد كلف الخمريون في مختلف العصور بتصوير لون الخمر، فهي إما كميت قانية الحمرة كأنها حوصلة فرخ النعام كما قال الأعشى([1]):

وقـــام فصـــب لنـــا قهـــوة تســـكننا بعـــد إرعادهـــا
كميتـــا تكشـــف عـــن حمـــرة إذا صـــرحت بعـــد إزبادهـــا
كحـــوصلة الرأل فـــي جـــريها إذا جليـــت بعـــد إقعادهـــا

وإما بيضاء صافية كأنها ذوب من شعاع الشمس، قال الأعشى([2]):

مشعشـــعة كـــأن علـــى قراهـــا إذا مـــا صـــرحت قطعـــا ســـهاما
تخيرهـــا أخـــو عانـــات شـــهرا ورجـــى أولهـــا عامـــا فعامـــا
كـــان شـــعاع قـــرن الشـــمس فيهـــا إذا مـــا فـــت عـــن فيهـــا الختامـــا

وقد تختلط ألوانها فتجتمع بين الصفرة والحمرة، كتلك التي وصفها الأعشى في قوله([3]):

وكـأس كعـين الـديك بـاكرت حـدها بفتيـان صـدق والنـواقيس تضـرب
ســـلاف كـــأن الزعفـــران وعنـــدما يصـــفق فـــي ناجودهـــا ثـــم تقطـــب

وهي صافية رقيقة الجوهر، تكاد لشدة صفائها تمتزج بها الأضواء، حتى تتولد قداحتها أنوار على أنوار، قال الوليد بن يزيد([4]):

فقـــد تجلـــت ورق جوهرهـــا حتـــى تبـــدت فـــي منظـــر عجـــب
كأنهـــا فـــي زجاجهـــا قـــبس تـــذكو ضـــياء فـــي عـــين مرتقـــب

([1]) ديوان الأعشى: ص123.
([2]) ديوان الأعشى: ص134.
([3]) ديوان الأعشى: ص138.
([4]) ديوان الوليد بن يزيد: تح: ايليا الحاوي، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، ط1، 1987، ص57.

وقال أبو نواس:

رقت عن الماء حتى ما يلائمها لطافة وجفا عن شكلها الماء

فلو مزجت بها نورا لمازجها حتى تولد أنوار وأضواء

وقد تداولوا في شعرهم الخمر الصرف والخمر الممزوجة بالماء أو المقتولة به، والخمر التي عتقها التاجر في الخوابي والدنان، وعن الخمر الممتزجة بالماء البارد المتحدر فوق الصخور، المعتقة أشد ما يكون التعتيق، قال العجاج، الراجز:

قطف من أعنابها ما قطفا وغمها حولين ثم استوقفا

صهباء خرطوما عقارا قرقفا فشن في الابريق منها نزفا

أما أبو النواس فكان لا يحتسيها إلا صراحا معتقة غير مقتولة، وإنه ليصور تقادم عهدها تصويرا بجسمها ويخلع عليها خصائص الكائن الحي:

أثن على الخمر بآلائها وسمها أحسن أسمائها

لا تجعل الماء لها قاهرا ولا تسلطها على مائها

كرخية قد عتقت حقبة حتى مضى أكثر اجزائها

فلم يكد يدرك خمارها منها سوى آخر حوبائها

وهذه خمرة غاية في القدم، غمها تاجرها في الزقاق وحبها حتى ذهب أكثرها فلم يلحق منها إلا بآخر نفس فيها، وهي على حد ما وصفها الوليد شمطاء لا تحصيها السنون:

اصدع نجي الهموم بالطرب وأنعم على الدهر بابنة العنب

واستقبل العيش في غضارته لا تقف منه آثار معتقب

من قهوة زانها تقادمها فهي عجوز تعلو على الحقب

3- ومما يدخل في تركيب الخصائص الفنية، كلف الشعراء بوصف أوانيها في صور نابضة بالحياة، أحال الشعراء فيها على عالم الحيوان إحالة خلعت هذه الأواني الجامدة روح الاشياء الحية النابضة وفي هذا السياق يصف علقمة الفحل شكل الإبريق، ويصوره

وقد جلله التاجر بالكتان الأبيض، في هيئة ظبي أبيض فوق نجوة من الأرض، أبرزه حارسا ضوء الشمس:

كـــأن إبـــريقهم ظبـــي برابيـــة مجلـــل بســـبا الكتـــان مفـــدوم
أبـــيض أبـــرزه للضـــح راقبـــه مقلـــد قضـــب الريحـــان مفعـــوم

ومما يدل على تطور الذوق الشعري والحسي الإستطيقي في وصف هذه الأواني من كؤوس ودنان وأباريق، تصوير الحكمي كؤوس الخمر في سينيته بقوله:

تـدور علينـا الـراح فـي عسـجدية حبسـتها بـأنواع التصـاوير فـارس
قرارتهـا كسـرى وفـي جنباتهـا مهـا تـدريها بالقسـي الفـوارس
فـالخمر مـا زرت عليـه جيـوبهم وللمـاء مـا دارت عليـه القلانـس

وإننا لنبصر في هذه الصورة بما شاع في العصر العباسي من بذخ وترف ورفاهية، كما نمتز فيها امتزاج الثقافات والمدنيات بعضها ببعض، فالكؤوس مموهة بالذهب، وفيها يتجلى فن النقش والزخرفة الفارسي. فقرارة الكأس صورة كسرى على جوانبها نقش المصور سرب البقر الوحشي وثلة من الفرسان الذين شرعوا سهامهم ووتروا قسيهم بغية الصيد والقنص.

وإنما أردنا بهذه المقدمة أن نقرر بعض الحقائق التي نستهدي بها في دراسة رمزية الخمر في الشعر الصوفي.

ومن أبرز هذه الحقائق، أن شعر الخمر وإن كان يرجع إلى العصر الجاهلي، إلا أنه لم يستكمل ملامحه النهائية إلا في عصر العباسيين، حيث بلغ في ذلك العصر الذي كان يموج بتيارات وافدة، تمام نضجه الإستطيقي.

" وتهدي هذه الحقيقة إلى أن الخمريات الصوفية، لم تكن لتبدأ من فراغ خالص، وإنما استلهمت ذلك التراث الهائل من الشعر الخمري، استلهمت صوره وأخيلته وأساليبه، ولم تستلهم ما حفل به من مجون وإباحية، وإن كان هذا لا ينفي أن بعض الغلاة الإباحيين من فرق الصوفية كالمطاوعة والقلندرية كانوا يعاقرونها في الخفاء، وإن شرذمة أخرى استبدلوا الحشيشة بها ونظموا فيها شيئا من الشعر. وفيما يتعلق بالحشيشة التي فشت منذ القرن

السابع الهجري، والتي وصفت بأنها خمرة الفقراء والصوفية ذكر المقريزي في خططه أن الذي اكتشفها شيخ يدعى حيدرة، توفي سنة 618 هجرية، وأنه جعلها وقفا على رفاقه من رجال التصوف في خرسان، وفيها قال شاعرهم يفضلها على الخمر:

دع الخمر واشرب من مدامة حيدر   معنبرة خضراء مثل الزبرجد
يعاطيكها ظبي من الترك أغيد   يميس على غصن من البان أملد
هي البكر لم تنكح بماء سحابة   ولا عصرت يوما برجل ولا يد

وذهب محمد بن بهاء الزركشي إلى أن(أحمد القلندري) هو أول من اكتشفها ولذلك سميت بالقلندرية، وهم كما نعلم من سيرة الشعراني الذاتية من أدعياء التصوف الإباحيين، ورجع بعض الدارسين أنها عرفت في قلعة (المود) في شرق الدولة الإسلامية على يدي اتباع حسن الصباح الحميري الذي تزعم الإسماعلية الباطنية الشرقية التي اشتهرت بين المؤرخين باسم الحشاشين"([1]). ولقد انتقل هذا التراث الخمري، أو قل أنه تحول بإكسير العرفانية إلى رموز شعرية، لوح المتصوفة بها إلى معاني الحب والفناء والغيبة عن النفس بقوة الواردات، والوجد الصوفي العارم والسكر الإلهي المعنوي بمشاهدة الجمال المطلق ومنازلة الأحوال والتجارب الذاتية العالية.

ج- قدم الرمز الخمري:

بدأت بواكير تحول الخمر في الشعر الصوفي إلى رمز عرفاني منذ القرن الثاني الهجري. ولا أدل من ذلك دوران المصطلحات الخاصة بأحوال السكر والصحو بين متصوفة الطبقة الأولى. وقد أورد القشيري في رسالته أن يحيى بن معاذ الرازي(258ه- 874 م) كتب إلى أبي يزيد البسطامي(261ه -877م): "ههنا من شرب كأسا من المحبة، لم يظمأ بعدها فكتب إليه أبو يزيد: عجبت من ضعف حالك، ههنا من يحتسي بحار الكون، وهو

([1]) علي صافي حسين: الأدب الصوفي في مصر في القرن السابع الهجري، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1964، ص 172-173.

فارغ فاه يزيد"[1]، وقد ساق صاحب اللمع المتوفي في القرن الثالث الهجري أبياتا من الشعر لم تنسب لقائليها، إلا أنها رغم ذلك تشير إلى قدم المصطلح الخمري في شعر الصوفية، ومن هذه الأبيات[2]:

كفاك بأن الصحو أوجد كأبي فكيف مجال السكر والسكر أجدر

جحدت الهوى إن كنت مذ جعل عيونك لي عينا تغض وتبصر

وأنشد بعضهم:

عجبت لمن يقول ذكرت ربي فهل أنسى فأذكر ما نسيت

شربت الحب كأسا بعد كأس فما نفد الشراب ولا رويت

وتطالعنا لغة الخمريين الشعرية بعد إذ أشربت طابع الرمز العرفاني، في أبيات منسوبة لأبي منصور الحلاج وهو من صوفية القرن الثالث الهجري، وقد روى هذه الأبيات، أبو الحسين الحلواني إذ قال، حضرت الحلاج يوم وقعته فأتى به مسلسلا مقيدا، وهو يتبخر في قيده، وهو يضحك ويقول[3]:

نديمي غير منسوب إلى شيء من الحيف

دعاني ثم حياني كفعل الضيف بالضيف

فلما دارت الكأس دعا بالنطع والسيف

كذا من يشرب الراح مع التنين في الصيف

ولعلنا نلاحظ في الأبيات السابقة شيوع الألفاظ التي استعارها الحلاج من خمريات العصر العباسي من مثل النديم ودوران الكأس وتعاطي الراح، وإن خرج بها صاحبها إلى التعبير عن محنته الشخصية التي تلخص لنا تلكم النهاية المأساوية الفاجعة التي أفضى بالحلاج إليها سكره ووجده الصوفي، مما جعله يذيع على الناس

---

(1) أبو القاسم عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، تح: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، ط1، 1966، ص39.

(2) السراج الطوسي: اللمع في التصوف، ص48.

(3) سعيد عبد الفتاح: أخبار الحلاج، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط1، 2000، ص34-35.

في أسواق بغداد بلغة لم يألفوها، شيئا من الأسرار العرفانية. وهنا يمكن استخلاص أمرين أساسيتين:

1- إن للخمريات الصوفية بواكير ترجع إلى النصف الأخير من القرن الثاني للهجري.

2- إن الصوفية أفادوا من شعر الخمر الذي ازدهر في العصر الأموي وازداد ازدهارا ونماء في العصر العباسي، وألموا منه في ألفاظهم التوقيفية بمصطلحين يسيطر عليهما طابع التقابل الوجداني، فعندهم أن السكر يقابله الصحو، كما أن البسط يقابله القبض وهكذا في معظم مصطلحهم وألفاظهم التي كانوا يشيرون بها إلى أذواق وأحوال ومقامات.

د_ السكر وعلاقته بالشطح الصوفي:

السكر والشطح مصطلحان من المصطلحات الصوفية الخالصة، يرتبطان في جوهرهما إذ يكون الشطح نتيجة للسكر؛ فما هو مدلول كل منهما:

" فالشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، وهو من زلات المحققين فإنه دعوى بحق يفصح بها العارف من غير إذن إلهي بطريق يشعر بالنباهة"([1])، وهو لغة: من شطح النهر إذا فاض على جانبه لضيق مجراه، فكذلك الصوفي إذا قوي وجده ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على مفهوم سامعيها إلا من كان من أهلها ويكون متبحرا في علمها.

" يتحقق الشطح بشروط مقامية: شدة الوجد، تجربة الاتحاد، حالة السكر، سماع هاتف إلهي يستبدل دوره مع الصوفي (تبادل الأدوار)، حالة من عدم الشعور ونطق بصيغة المتكلم وكأن الحق هو الذي نطق بلسانه: تساءل لويس ماسينيون عند الوقوف على ظاهرة الشطح قائلا: لكن من المخاطب؟ ومن المخاطَب؟ الأحرى أن يكون كلاهما واحدا، وهذا هو

([1]) الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، تح: محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003، ص130.

الأصل في تحريم إذاعة ما يجري في النفس إبان هذه الحال، ومن أذاع فقد شطح"([1]).

و" تغيب ظاهرة الشطح عن الأديان الأخرى رغم قربها من الإسلام لأن صورة الإله فيها صورة منتقم جبار يرسل الصواعق والطوفان حيث تنتفي معاني الأنس والحب والقرب بخلاف صورته في الإسلام وفي تجارب الصوفية، على الخصوص، حيث تأتي المبادرة من الله سبحانه لا من الإنسان، فالمريد مراد قبل أن يكون مريدا والمحب محبوب قبل أن يكون محبا، والذاكر مذكور قبل أن يكون ذاكرا. والشطح، كما أجمع عليه الدارسون، خصوصية داخل الإبداع الصوفي يبرز مدى الخرق الذي أنجزه الصوفية في اللغة والخيال والدلالة."([2])

وارتبط السكر عند الصوفية في كثير من الأحيان بالشطح، وهو كما حددوه، " عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته، والشطح لفظة مأخوذة من الحركة، لأنها حركة أسرار الواجدين إذا قوي وجدهم فعبروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها"([3]).

ووجه الغرابة في الشطح الناجم عن السكر، أن ظاهرة شنيع وباطنه صحيح مستقيم، وهو الوسيلة التي يصرف بها من أسكره الوجد، ما ينطوي عليه شعوره من حركة متوترة، وهاهنا يمكن أن نكشف عن ثلاث تترابط أقانيمه، وهي السكر والبسط والشطح، وذلك أن البسط هو حق النفس الذي ترغب في الحصول عليه مقابل اتهامها بالمروق والزندقة والإلحاد.

وهي تنبسط عندما تظفر بحقيقتها المعطاة لها على تمامها، وعندئذ تغمرها غبطة بلا حدود لعرفانها حقيقتها وإدراكها وحدتها الكلية الجامعة، فتسكر بمطالعة الجمال وشهود نورانيته القديمة، وتبسط بالظفر بحقيقتها، فتشطح لتصرف، ملقية بأقوال غريبة وعبارات غير مألوفة، سرورا منها بمشاهدة الجمال.

([1]) نهاد خياطة: دراسة في التجربة الصوفية ، دار المعرفة، دمشق، ط1، 1994، ص56.

([2]) نهاد خياطة: دراسة في التجربة الصوفية ، ص56.

([3]) سعيد عبد الفتاح: أخبار الحلاج، ص 58.

ومن شأن هذه الحالة المركبة من البسط والسكر والشطح، أن تملا الذات بحقيقتها الوجودية، لتنطق بما يبهر، معلنة على الإشهاد وهي منتشية بوجودها الطافح، رموزا ذوقية، في لغة مفعمة بالمفارقة.

وقد لقي الصوفية أيما عنت لاطراح بعضهم طريقة الاستمرار لجهرهم بهذه اللغة في حال بسطهم وسكرهم، وهي لغة كما سلف القول، مرموزة، شبيهة بلغة الأمثال والحكماء والمتالهين وما أحراها بتأليب العوام، لما فيها من حقائق وأسرار لم يألفوها، وهي في الوقت ذاته لغة منتخبة تخاطب كنه الوجود، وضريبتها ما أراقه الحلاج على الصليب، بعد أن طفق يلقيا للأقوال الغريبة وكأنه يتنبأ بمصيره الفاجع.

ومن شطحاته الناجمة عن شدة وجده وعظيم سكره، قول أحمد بن القاسم الزاهد، سمعت الحلاج في سوق بغداد يصيح: يا أهل الإسلام أغيثوني فليس يتركني ونفسي فآنس بها، وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها، وهذا دلال لا أطيقه، ثم أنشأ يقول ملوحا إلى الرغبة المتجبرة في الموت:

حويت بكلي كل كلك ياقدسي تكاشفني حتى كأنك في نفسي
أقلب قلبي في سواك فلا أرى سوى وحشتي منه وأنت به أسي
فها أنا في حبس الحياة ممنع عن الأنسى فاقبضي إليك من

ومن الصوفية الذين أثر عنهم الشطح لسطوة الواردات عليهم واستحواذ الوجد وتمكن السكر منهم، أبو يزيد البسطامي: (261هـ- 874م) و قد نقل السراج أبي القاسم الجنيد (297 هـ-910 م). قوله الحكايات عن أبي يزيد مختلفة، والناقلون عنه فيما سمعوه مفترقون، لاختلاف الأوقات الجارية عليه فيها، ولاختلاف المواطن المتداولة بما خص منها، وأما ما وصف من بدايات حاله فهو قوي محكم قد بلغ من الغاية ([1])، ومن أولئك الصوفية الواجدين الذين عرفوا بالشطح و تألب الفقهاء والعامة عليهم بسبب ألفاظ وعبارات جرت منهم أبو بكر

([1]) السراج : اللمع، ص459-460.

دلف الشبلي (334هـ-945 م)، وأبو الحسين النوري (295 هـ-908 م)، وأبو حمزة الصوفي (309هـ-932 م)، وقد صنف السراج في اللمع فصولا بسط فيها شيئا من أقوال أولئك الصوفية أرباب المواجيد، وأشار إلى طرف من شطحاتهم وما أشكل من كلامهم وأوضح مذهبه في تأويل لغة السكارى الواجدين بقوله " إن كلامهم يكون مجملا و تفصيلا، وإنما يجد المتعنت فرصة بالوقيعة والطعن في الكلام المجمل دون المفصل، لأن المجمل ربما يكون له مقدمات لم تبلغ المستمع، والمفصل يكون مشروحا مبينا محترزا، والمجمل لا يكون كذلك"([1])

ومن هذه الشطحات المأثورة، قول أبي يزيد: أشرفت على ميدان الليسية فمازلت أطير فيه عشر سنين، حتى صرت من ليس في ليس بلَّيْسَ، ثم أشرفت على تضييع التوحيد، فلم أزل أطير بليس في التضييع حتى ضعت في الضياع ضياعا، ثم أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف وغيبوبة العارف عن الخلق.

وقد أشار الجنيد في شرح ما روي عن أبي يزيد، إلى:" أنه إنما عبر عن أول النزول في حقيقة الفناء والذهاب عن كل ما يرى ولا يرى، وأما قوله ليس بليس أي ليس شيء يحس ولا يوجد، قد طمس على الرسوم وقطعت الأسماء وغابت المحاضرة، وبلعت الأشياء عن المشاهدة، فليس شيء يوجد، ولا يحس بشيء يفقده، ولا اسم لشيء يعهد، ثم غاب الفناء في الفناء، وذلك حقيقة فقد كل شيء، وفقد النفس بعد ذلك، وفقد الفقد، والذهاب عن الذهاب"([2]).

وخلاصة القول أن السكر مولد للشطح، ينشأ عن مشاهدة الجمال المطلق ومطالعة تجلياته مصحوبا في الأعيان وأنه ليبدو مصحوبا بالدهش والغبطة والهيمان والوله وكلها ظواهر يطيش معها العقل، وينطمس نوره بقوة الوارد المسكر والحل المغيب وفي هذا الوجد الإلهي، يصاب الباطن بنشاط هائل وفرح زائد، يخرج الصوفي عن طوره، مما يطلق له

([1]) السراج : اللمع، ص481.

([2]) عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، الكويت، 1978، ص7.

العنان، فيعبر عما يجد بلغة مشكلة وألفاظ مستغربة هي مما اصطلح عليه الصوفية بالشطح المعدوم عندهم نزولا وتقصيرا عن درجة الكمال الروحي.

و" قد حلل بعض الدارسين هذه الظواهر الوجدانية وردها إلى شعور الصوفي بأن ثمة نار عطش تشتعل في جوفه، عطش إلى الفناء في حضن الألوهية، فيبدأ هذا الوجد بالتحرق عطشا، يزيد الهيبة لمع نور وارد من الحضرة تتنوره الروح فتلج إلى جانب الأزل، فهتاف شوق مشفوع بالرجاء، شوق إلى الاتحاد بالله، ورجاء في تحقيق هذا الاتحاد بما يلوح له من نور يضيء من عالم القدس، ويطلع على ما في الغيب من الحقائق، لكنه مع ذلك رجاء كثيرا ما يبدو كالبرق الخلب، إذ يلوح له بقرب الطريق، فيبادر مسرعا فلا يجد شيئا. لهذا يهيم من بارق الى بارق، ولا ييأس ولا يتوقف، لأن البوارق متوالية، وكل هذا من شأنه أن يزيد من الانفعالات المولة للوجد، لأن هذه الأحوال كلها تمتاز بالعنف والتأجج وعرامة الحركة وقوة الاضطراب فيها"([1]).

هـ- الرمز الخمري عند أبي مدين شعيب:

إن الرمز الخمري قديم في تراث الصوفية، حيث يرجع إلى القرن الثاني الهجري، على أننا لا نظفر في تلك البواكير الشعرية الأولى بخمريات مطولة، وإنما ظهرت هذه المطولات في زمن متأخر يرجع إلى أواخر القرن الرابع الهجري، ومن بين تلك النماذج الخمرية، قول أبي مدين التلمساني (ت: 594 هـ):

أدرها لنا صرفا ودع مزجها عنا فنحن أناس لا نرى المزج منذ كنا
وغن لنا فالوقت قد طاب باسمها لأنا إليها قد رحلنا بها عنا
عرفنا بها كل الوجود ولم نزل إلى أن بها كل المعارف أنكرنا
هي الخمر لم تعرف بكرم يخصها ولم يجلها راح ولم تعرف الدنا
مشعشعة يكسو الوجوه جمالها وفي كل شيء من لطافتها معنى

([1]) عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، ص7.

حضرنا فغبسنا عند دور كؤوسها وعدنا كأنا لا حضرنا ولا غبنا
وأبدلت لنا في كل شيء إشارة وما احتجت إلا بأنفسنا عنا
ولم تطلق الإفهام تعبير كنهها ولكنها لاذت بألطافها الحسنى
نصحتك لا تقصد سوى باب حنها فمن وجد الأعلى فلا يطلب الأدنى
موانعنا منا حظوظ نفوسنا فإن قطعت عنا إليها توصلنا
تجلت دنوا واختفت بمظاهر وجلت فما أغنى ودقت فما أسنى
وما الكون إلا مظهر لجمالها أرتنا به في كل شيء بدا حسنا
لها القدم المحض الذي شفعت به بقاء غدا يغني الزمان ولا يغني
يعيد و يبدي فعلها كل محدث وكل قديم فهي قد حازت المعنى
أذاكرها قف عند حدك واقفا بعقلك عما حير العقل والذهنا
أتزعم فيها قلت أنك صادق رويدك ما العرفان قالوا ولا قلنا
لقد رمت ما لا تستطيع مرامة وإني لها حد يكيفها أنى
إليها جميع الكائنات مشوقة تزيد افتقارا وهي عنهن ما أغنى

وقد وجدنا في هذه القصيدة طابع الصناعة والوشي البديعي الذي كان فاشيا في ذلك العصر، و هذه الأبيات (من الطويل) قوله([1]):

يحركنا ذكر الأحاديث عنكم ولولا هواكم في الحشايا تحركنا
فقل للذي ينهي عن الوجد أهله إذا لم تذق معنا شراب الهوى ذعنا
إذا اهتزت الأرواح شوقا إلى اللقا نعم ترقص الأشباح يا جاهل المعنى
كذلك أرواح المحبين يا فتى تهزهزها الأشواق للعالم الأسنى
أنلزمها بالصبر وهي مشوقة وهل يستطيع الصبر من شاهد المعنى

ولا يخفى أن هذه الأبيات سواء نسبت إلى أبي مدين أو إلى غيره كما يقول ابن عجيبة([1])، تبدو تبريرا لما كان من بعض الصوفية الواجدين المستهترين، من حركات كانوا

([1]) أبو مدين شعيب، الديوان، ص29.

يعبرون عنها بالرقص إذا ما سرت فيهم حمية السماع والإنشاد والتغني ببعض الأشعار الرمزية.([2])

ونلاحظ أن الشاعر ألم في قصيدته تلك بالتراث الخمري الذي كان قد بلغ من الناحية الأسلوبية تمام النضج والاكتمال، مثلما ألم شعراء الصوفية من قبل بتراث الشعر الغرامي، وتدل هذه الملاحظة على أن الشعر الصوفي في أغلبه لم يكن بسبيل تتيح للشعراء أن يبدعوا ويصكوا رموزا تتميز بالجدة والخلق وإنما كانوا يعولون على الموروث الذائع من الأنماط الأسلوبية المستقرة.

وإننا لنقع في قصيدته على ما يصادفنا في خمريات العصور السابقة، من وصف الخمر بالصرافة، وبأنها مشعشعة فيها وضاءة وسناء، ونعتها بأنها لطيفة صافية، قد عتقت منذ عهد قديم، ويتحدث الشاعر كما كان الخمريون يتحدثون في قصائدهم عن السكارى يقصدون أبواب الحانات، وعن الكؤوس دائرة على الشرب الذين استغرقهم السكر وسرى فيهم الخمر. بيد أن هذه الأنماط الأسلوبية الموروثة، تبدي نفسها في الشعر الصوفي في وضع إسقاطات أمكن بواسطتها أن تشرب سياق التجربة في عرفانيتها الخالصة.

" وفي هذا السياق يطالعنا وصف الخمر بالصرافة حينا وبالمزج حينا آخر، وبينما كان شعراء الخمر منذ العصر الجاهلي حتى العصر العباسي وما بعده يتحدثون عن الخمر الصراح والأخرى الممزوجة أو المقتولة بالماء يشن فوقها ولا يتعدون في هذا الوصف الطبيعة الحسية المباشرة للموضوع، أخذ الصوفية هذه الصفات المحسوسة للخمر في عينتها المتمثلة، وجعلوا يصكونها ويعيدون صوغها بحيث تلائم ما يتعاطون من أذواق وأحوال

([1]) أحمد بن محمد بن عجيبة: الفتوحات الإلهية في شرح المواهب الأصلية، تقديم محمد أحمد حسب الله، دار المعارف، القاهرة، 1958، ج1، ص 58.

([2]) راجع فيما يتعلق بالسماع الصوفي المصحوب بالرقص، أسين بلاثيوس: ابن عربي حياته ومذهبه. وقد افترض بلاثيوس أن الرقص على آلات النفخ والنقر في الذكر الجماعي، عدوى تسربت إلى الصوفية العرب والفرس من البوذية، وراجع أيضا ما نبه إليه ابن عربي في شكل تحذير مما يعرف بالسماع بالشاهد، إذ رأى فيه نقصانا ومدعاة شبهة وفتنة.

ومواجيد ومعان وأسرار فصرافة الخمر من حيث الطابع الحسي تكافئ من ناحية الرمز،"التوحيد الخالص وشهود الحق بالحق والتحقق بفناء ما سواه، أما الخمر المتزجة فحري أن تكون رمزا عرفانيا على مزج الوجود الحق بصور الكائنات العدمية، فإن كان ولا بد من مزج الوجود الحق بالصور التقديرية المعدومة في نفسها بحيث تظهر موجود بالوجود الحق الواحد، فليكن مزجها على حد قول النابلسي، بما هو منها"([1]).

وتبدو الخمر في قصيدة أبي مدين تلويحا إلى الحب تارة وإلى موضوع هذا الحب تارة أخرى، وإنما كانت الخمر في الشعر الصوفي رمزا على الحب الإلهي لأن هذا الحب هو الباعث على أحوال الوجد والسكر والمعنوي والغيبة بالواردات القوية عما يصرف عن الكينونة ويحول دون العلو. وصوب هذه الرمزية العرفانية تتجه أبيات القصيدة، وقد تشبعت بما في الرمز من طبيعة أصيلة تعول على الكيف المحسوس للصور وتتجاوزه في آن واحد. ومن خلال هذه الرمزية يتحدث الشاعر عن رحلة النفس، ملوحا إلى الهجرة الروحية التي لا تكون إلا بلطف إلهي، ومشيرا إلى قطع الالتفات إليها في هجرتها، ليكشف لنا عن أن الحب معراج الحكمة العرفانية، التي تتكرها النفس بعد تحصيلها، فلا تركن اليها:

وغن لنا فالوقت قد طاب باسمها لأنا إليها قد رحلنا بها عنا
عرفنا بها كل الوجود ولم نزل إلى أن بها كل المعارف أنكرنا

وينبئ وصف الشاعر خمرته العرفانية بالتشعشع واللطافة ورقة الجوهر، بأن المحبة الإلهية نورانية في جوهرها لأن موضوعها نور خالص بل إنه نور الأنوار فلا عجب أن ينعكس سناها على سيماء العرفاء والمحبين الإلهيين، وكما أن موضوع الحب الصوفي نور محض، فإنه قد لطف بحيث سرى في الأشياء وأخذ في حد كل صورة من صور العالم، لأنه هو ما به تعينت الأعيان على الرغم من أنه لا متعين في نفسه.

مشعشعة يكسو الوجوه جمالها وفي كل شيء من لطافتها معنى

([1]) شرح ديوان ابن الفارض، دار الكتب المصرية، ج2، القاهرة،1328 هـ، ص159،164.

ومما ألم به الشاعر من التراث الخمري، حديثه عن التوجه إلى الحانات وإشارته إلى أن الخمر غاية في القدم والتعتيق، وذلك في قوله:

نصحتك لا تقصد سوى باب حانها فمن وجد الأعلى فلا يطلب الأدنى
لها القدم المحض الذي شغفت به بقاء غدا يغنى الزمان ولا يغنى

وليست هذه الأساليب على ظاهرها وإنما هي تلويح ورمز على أمرين:

الأول: جمع الهمة على التوجيه إلى حضرة هذه الكينونة ابتداء، وهي التي عبر الشاعر عنها بالحانة إذ أنها ملتقى الندمان و مجتمع السكارى، وكذلك حضرة العلو من حيث أنها مؤتلف السالكين والعرفاء.

الثاني: أن تعتبق الخمر معدول به عما كان الشعراء يقصدون من أنها تكون أشد إسكارا، وأنها عتقت حتى ذهب أكثرها ولم يدرك الخمار منها إلا نفسها الأخير على حد قول الحكمي:

كرخيـــة قـــد عتقـــت حقبـــة حتـــى مضـــى أكثـــر أجزائهـــا
فلـــم يكـــد يـــدرك خمارهـــا منهـــا ســـوى آخـــر حوبائهـــا

وفي ضوء البناء العرفاني لشعر الصوفية، يبدو حديث أبي مدين عن قدم الخمر رمزا على المحبة الإلهية الموصوفة بالقدم وبأنها رمز الخلق والانكشاف الإلهي في العالم، وذلك أن العلو أحب أن يعرف بعد إذ كان العماء الموصوف بالكنز المخفي، وهذه المحبة الإلهية قديمة قدما يند عن الزمان وقد اقتضى هذا القدم من حيث ما يشير إلى سلب زماني، الأبدية والبقاء.

ولقد أوغل الشاعر في الرمز العرفاني عندما تحدث عن أن هذه الخمرة الصوفية لا حد يمسكها ولاعقل يكيف كنهها، وأنها في غاية الغنى والاستقلال الذاتي وأن الكون كله في وضع افتقار وحنين دائم إليها، وأنها لم تحتجب عنا إلا بالحظوظ النفسية والشواغل الروحية

وأنه لا سبيل للخلق إلى كشف ماهيتها، وإنما غايتهم منها أن يلوذوا بما تحوي من نعوت وأوصاف.

وزاد الشاعر إيغالا في رمزه الخمري بتلويحه إلى حالتي الحضور والغيبة:

حضـرنا فغبنـا عنـد دور كؤوسـنا وعـدنا كأنـا لا حضـرنا ولا غبنـا

إذ الحضور يحقق استبطان الشعور لمعية الألوهية، أما الغيبة عند دور الأقداح وتعاطي الشراب الإلهي المسكر، فإنه رمز على سطوة الواردات وشدة الوجه المغيب الذي يغني المحب عن نفسه بل إنه يغنيه عن فنائه.

وقد أخذ أبو مدين ينوع الأساليب والصور التي توسل بها إلى رمزه العرفاني، فوصف هذه الخمر المعنوية بأنها غير معتصرة مما تعتصر منه الأنبذة والخمور، وأنها لا بد يستوعبها ويحفظها ويعيها:

هي الخمر لم تعرف بكرم يخصها ولم يجلها راح ولم تعرف الدنا

وتلك لعمري خمر ما عرفناها لدى الأعشى والوليد بن يزيد وابن هرمة وأبي الهندي والحسن بن هانئ وغيرهم ممن عرفوا بالسكر والمجون، إذ أن أولئك الشعراء إنما كانوا يحدثون عن خمر معتصرة من الشعير والعسل والحنطة والأعناب، قد غمها التجر في الدنان حتى تقادم بها العهد، أما خمر التلمساني، فإنها ليست مما عهد الشرب والتجر، وذلك أنها لا تعدو أن تكون تلويحا صوفيا ورمزا على نجرد موضوع المحبة الطلقة عن الحدود والتعينات وعلوه على أن يتمكن في مكان.

و- نماذج شعرية لرمز الخمر عند أبي مدين:

وإذا عدنا إلى الصوفية فإننا نجد أشعارهم لم تخل من وصف الخمر فهي عندهم " رمز من رموز الوجد الصوفي"([1])، وهو من الرموز العريقة في القدم إذ ظهر في القرن الثاني

(1) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصّوفيّة، ص357.

الهجري على شكل أبيات متفرقة، وكان الشيخ "أبو مدين شعيب" من الشعراء الصوفية، الذين أفردوا قصائد لموضوع الخمر الصوفية، إذ نظم قصيدة يقول في مطلعها([1]):

أدرها لنا صرفا ودع مزجهاعنّا   فنحن أناس لا نرى المزج مذ كنّا

والصوفية متفاوتون في الوصول إلى الخمر الإلهية، فمنهم المريد المبتدئ، ومنهم الواصل الذي لا يدري الحقيقة الإلهية إلا قليلا، وفي فترات متقطعة، ومنهم العارفون الذين ألهمهم الله الحقيقة، وقد ذكر "القشيري" هذا التفاوت فقال: الذوق ثم الشرب ثم الري، فضاء معاملاتهم يوجب لهم ذوق المعاني، ووفاء منازلاتهم يوجب لهم الشرب، ودوام مواصلاتهم يقتضي لهم الري"([2]).

ويصف بن عربي أحوال المتصوفة في سكرهم فيقول: "صاحب الذوق متساكر، وصاحب الشرب سكران، وصاحب الري صاح"([3]).

ويصور أبو مدين شعيب حال الصوفية في جودهم، وما يصدر عنهم من حركات ورقص، فيقول([4]):

فقل الذي ينهى عن الوجد أهله   إذا لم تذق معنى شراب الهوى دعنا
إذ اهتزت الأرواح شوقا إلى اللّقا   ترقصت الأشباح يا جاهل المعنى
كذلك أرواح المحبين يا فتى   تهزه الأشواق للعالم الأسنى

ويبرر الصوفي أبو مدين تعاطي الصوفية للوجد، وينكر على الجاهلين لومهم، فيقول([5]):

فإنا إذا طبنا وطابت عقولنا   وخامرنا خمر الغرام تهتكنا

---

(1) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصّوفيّة، ص359.
(2) القشيري: الرّسالة القشيرية، دار أسامة، طبعة بيروت، 1987م، ص65.
(3) محي الدّين بن العربي: ترجمان الأشواق، دار بيروت للطّباعة والنشر، (د . ط)، بيروت، 1981م، ص55.
(4) أبو مدين شعيب: الديوان، ص59.
(5) أبو مدين شعيب: الديوان، ص60.

فـلا تلـم السـكران فـي حـال سـكره فقـد رفـع الكليـف فـي سـكرانا عنـا

والخمر الصوفية عند أبي مدين هي هجرة إلى الله، وكشف للحكمة العرفانية، فيقول(1):

وغـن لنـا فالوقـت قد طـاب باسـمها لأنـــا إليهـــا قـــد رحلنـــا بهـــا عنـــا

عرفنـا بهـا كـل الوجـود و لـم نـزل إلــى أن بهـا كـل المعـارف أنكرنـا

ويصف أبى مدين الخمر الصوفية بالجمال واللطافة، فهي تنير وجوه متعاطيها وتزيدهم جمالا وبهاء فيقول(2) :

مشعشعة يكسو الوجوه جمالها وفي كل شيء من لطافتها معنى

وترمز الخمر عند الصوفيين إلى حالتي الحضور والغيبة، فهم في الحالة الأولى يحسون بأنهم في الحضرة يتنعمون بأفضاله وكرامته، وفي الحالة الثانية يشتد بهم الوجود فيغيبون عن ذواتهم حتى الفناء، يقول أبو مدين في ها المعنى(3):

حضرنا فغبنا عن دور كؤوسنا وعندنا كان لا حضرنا ولا غبنا

ويؤكد ذلك نفس المعنى فيقول في مقطوعة له(4):

قـد لاح لـــي مـــا قـــد غـــاب عنّـــي وشــــملي مجموعـــــة ولا افتــــراق

جمــــع العــــوالم رفعــــت عنّــــي وضــــوء قلبــــي قــــد اســــتفاق

والخمر الصوفية قديمة فقد وجدت قبل أن توجد المادة التي تكون الخمر، وفي هذا يقول أبو مدين(5):

لها القدم المحض الذي شفعت به بقاء غدا يغني الزمان ولا يغني

(1) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصّوفيّة، ص359.

(2) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصّوفيّة. ص359.

(3) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصّوفيّة، ص359.

(4) أبو مدين شعيب: الديوان، ص91،90.

(5) عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصّوفيّة، ص359.

والخمر عند الصوفية هي مدامة خالصة، لا يعتريها مزج فيض من معين المحبة الإلهية، وفي هذا المعنى يقول أبو مدين(1):

أدرها لنا صرفا ودع مزجها عنّا فنحن أناس لا نري المزج منذ كنا
وغن لنا فالوقت قد طاب باسمها لأنا إليها قد رحلنا بها عنا

لقد شرب الأنبياء والرسل عليهم السلام من الخمر الإلهية، بدرجات متفاوتة، فآدم عليه السلام، لم ينل منها إلا مرة واحدة، قبل هبوطه من عالم الخلد إلى الأرض، ونوح عليه السلام، لما تذوقها طلب المزيد، وإبراهيم الخليل صار منادما لها، وأما موسى عليه السلام فأصيب من أجلها بالصعق، وأما عيسى بن مريم فقد هام في حبها، وتولع بشرابها، م أما سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، فقد نال شرف الاختيار والصحبة لشربها والتمتع بتجلياتها، وقد عبر أبو مدين عن كل هذا، قال(2):

قم يا نديمي إلى المدامة واسقنا خمرا تنير بشربها الأرواح
أو ما ترى الساقي القديم يديرها فكأنها في كأسها المصباح
هي أسكرت في الخلد آدم مرة فكسته منها حلة ووشاحا
وكذلك نوح في السفينة أسكرت وله بذلك تانان ونواح
وبشربها أصبح الخليل منادما فعهودها عند الإله صحاح
لمّا دنا موسى إلى سماعها ألقى عصاه وكسرت ألواح
وكذلك ابن مريم في هواها هائم متولع بشربها سياح
وحمد فخر العلى شرف الهدى اختاره لشربها الفتاح

---

(1) أبو مدين شعيب: الديوان، ص140.

(2) أبو مدين شعيب: الديوان، ص67.

والخمر الصوفية مصدر من مصادر معرفة الحقيقة الإلهية وسبب من أسباب التجليات النورانية، وبشربها يغيب الصوفي عن الحضور الذاتي، وتبقى روحه متعلقة بالحضرة الإلهية، فلا يرى في شهوده إلا وجوده، يقول أبو مدين([1]):

فانتبهـــــــت للخطـــــــاب وســـــــــمعت منـــــــــي
كلـــي عـــن كلـــي غـــاب وأنـــــا عنـــــي مفنـــــي
وارتفـــــع لـــــي الحجـــــاب وشـــــــــهدت أننـــــــــي
ما بقي لي آثار غابت عن أثري لم أجد من حضر في الحقيقة غيري

هذه هي إذن أحد الرموز الصوفية التي بدع المتصوفون في وصفها، حين يذكرون في عباراتهم الخمر بأسمائها وأوصافها، ويريدون ما أفاض الله عليهم من الشوق والمحبة لله تعالى.

ز- الرمز الخمري عند أبي الحسن الششتري:

الخمرة الصوفية مثقلة بالرموز الماورائية تبحث عن المطلق، عن الروحاني إلى أن تصبح معادلا للتجربة الصوفية التي تستهدف الوصول إلى المطلق والاتصال به، إنّها تجربة تعيد للإنسان وحدته المفتقدة -معرفيا- مع الأشياء والعالم والله([2]).

والخمرة الصوفية هي ذوق المحبة الإلهية على الإطلاق، ومكاشفة الصوفي للتجليات النورانية ومعرفته بالحقائق الوهبية يؤدي إلى غيبته عمّا سوى الحضرة([3])، فهي نفي وإثبات، غيبة وحضور، بقاء وفناء، تريح الجسد وتهدئ الآلام، يقول الششتري في هذا المقطع من الموشح([4]):

---

(1) أبو مدين شعيب، الديوان، ص85.

(2) نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة والتأويل، المركز الثقافي العربي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984، ص243.

(3) مختار حبار: شعر أبي مدين التلمساني(الرؤيا والتشكيل) دراسة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002، ص97.

(4) الديوان أبي الحسن الششتري. ص90، 91.

زارنـــــي مُنْيَتـــــي وزال البـــــاس وســـــــمع بالوصـــــــال.
وحضــر حضــرتي ودار الكــاس وبلغـــــــــت الآمـــــــال
وشـــربنا وطابـــت الأنفـــاس مـــــن مــــدام حــــلال
امـــلأ كاســـي ففيـــه مزاتـــي نشــــربوا يـــا لبيـــــب
وحبيـــب أنســـي ومشـــكاتي معــــي حاضــــر قريـــــب
أي مدامــه وأي خمــره وأي خمــار وأي طـــــرب واي عنــــا
فـــي ريـــاض تفتحـــت أزهـــار وأنـــــــــارت لنــــــا
والطيـــور فـــي منـــابر الأشـــجار تختطـــــــــب بيننــــــا
وزجاجـــاتي مـــلا وطاســـاتي دون عنـــــب دون زبيـــــب
يـــا نـــدامى افهمـــوا إشـــاراتي إنّ وقتــــــي عجيـــــب.
أنــا فــي ذا الهــوى إمــام عصــري ومحـــــــب المجـــــون
وفــي عشــق المــلاح فنيــت عمــري وفنيـــــــت الفنـــــون
فـــي دجـــى الليـــل زارنـــي بـــدري لا تــــــراه العيــــــون
زارنـــي حبـــي وطابـــت أوقـــاتي وســــمح لــــي الحبيـــب
مـــذعفا عـــن جميـــع زلاتـــي لا تــــــراه العيــــــون

إنّ للخمرة ظاهر وباطن، ولا يدرك الخلق إلى ظاهرها، إنّها خمرة الذات الإلهية التي تبقى في حلق من يحظى بها إلى يوم القيامة([1]).

وهكذا تكون الخمرة الصوفية رمزا؛ لحب إلهين لأنّ هذا الحبّ هو الباعث على أحوال الوجد والسكر المعنوي، ويفني كلّ ما في الكون ولا يبق سوى الله تعالى يقول الشاعر([2]):

بـــذا الغـــرام قـــد بـــاح معنــــــــى الهـــــوى
ومــــن مـــلأ الأقـــداح مــــــن الجــــــوى
ســـكر بشـــرب الـــراح وأفنـــــا الســـــوى

وإذا كانت الخمرة المادية تعزى غالبا إلى أنّها ابنة الكرم والعنب كما عبر عنها

([1]) سالم عبد الرزاق سليمان المصري : شعر التصوف في الأندلس، ص113.
([2]) الديوان أبي الحسن الششتري، ص232.

أبو نواس في قوله([1]):

عقـــــار أبوهــــا والكــــرم أمّهــــا وفـي كأسـها تحكـي المـاء المزعفـر
فلأشـــــربنّ بطـــــارف وبتالـــــد بنـت الكـروم بـرغم أنـف الحسّـد
حـــدْ عـــن رســم وعـــن كثـــب والْـــــهُ عنـــــه بابنـــــة العنـــــب

فإنّ الششتري ينفي عن الخمرة الصوفية أن يكون لها مصدر، فهي وجدت قبل أن يوجد الكرم والعنب، بل هي المصدر نفسه، يقول في هذا الموشح([2]):

قبـــــل كـــــون الزمــــان ووجــــــــود الســـــــــكر
أســــــــكرتني بـــــــــدان الهـــــــــوى والخمـــــــــر
قمــــــــر الرشــــــــد لاح وأنــــــــار الفكــــــــرا
ونســــــــيم الصــــــــباح طـــــاب منـــــه نشـــــرا
وبـــــــــــــروح وراح عـــــاد شـــــفعي وتـــــرا
لــــــم يعبــــــر لســــــان وصـــــــفها بالحصـــــــر
مـــن شـــر بهـــا عيـــان قـــــد حبـــــي بالســـــر
أشـــــــرقت كالشـــــــموس فـــــي زجـــــاج القلـــــب
مزجـــــت فـــــي الكـــــؤوس مــــن خلــــوص الحــــب

وهذا ما يؤكده في قوله([3]):

مــن ثمــرة مــا عصــرها عاصــر ولا جنــت قــط مــن معــرش.
كـــم أســـكرت قلنـــا أكـــابر لمثـــل هـــذا الشـــراب يعطـــش

إذا فهذه الخمرة لم تعصر من كرم، ولم يمسها إنس ولا جان، فهي موجودة قبل وجود الزمان، إنّها خمرة الذات الإلهية،

([1]) الحسن هانئ، أبو نواس: الديوان، ص24.
([2]) ديوان أبي الحسن الششتري. ص145، 146.
([3]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص175.

وهذه الفكرة يؤكدها معظم شعراء التصوف يقول ابن الفارض ([1]):

شربنا على كر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

فالخمرة يتوسل بها الشاعر الصوفي حينما ينتقل من موقع الشعور بالحبّ إلى موقع التعبير عنه، فهي استجابة لنداء خفي متأجج في الأعماق بحثا عن اللاواقع واللاحاضر واللاوعي يقول ([2]):

وطابت الخلوة عند اللقا ودار كأس الوصل ما بيننا

في حضرة القدس لذّ موئلي

وسيدي منادي مواصلي

يمزجه من خمره للأوّل

حتى إذا أسكرني قال لي اشرب شراب الأنس من قُربنا

قلت له مولاي من يغتدي

بهذه الخمرة لم يهتدي

فقال لي لا والهوى فابتدى

قلت من الساقي فقال الذي قال على الطور لموسى أنا

فالشاعر يمزج في براعة واضحة بين حبه الإلهي ووصفه للخمرة الإلهية، وما تحدثه بشاربها، وما يشعر به من نشوة وهيام، إنّه الشاعر العاشق للذات العليا، وهو في سبيل هذا العشق يبذل روحه وما له([3]):

ببذلي في الهوى روحي ومالي عشقت فما لعذالي ومالي.

طرقت ألحان والألحان تتلى

([1]) شرف الدين عمر بن الفارض: الديوان، جمعه رشيد بن غالب بشرحي البوريني والنابلسي، المطبعة الخيرية،1310هـ، ص140.

([2]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص153.

([3]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص327- 329.

وراح الأنس في الكاسات تجلا

وشاهدت الحبيب وقد تجلى

صرت في ألحان والها فإني حين نـادانـي

تمتع يا معنى بالوصال فقد رفع للحجاب عن الجمال.

فحين يعمق الشاعر مثل هذا الرمز، فهو يبحث عن الاتصال والسمو بالتجربة الصوفية إلى منتهى المنتهى إلى معارج النور، فتكون بذلك الخمرة الوسيط الذي يتوسل به الشاعر، وإذا كانت الخمرة المادية توصف بأنّها مدامة خالصة لا تشوبها شائبة مزج، وكلّ المتصوفة يرغبون في المدامة الصرف، ومن شربها ممزوجة فقد أوقع نفسه في الظلم، وبالتالي لا يوصله إلى الشرب، لأنّ المزج دلالة على مزج الروحي الخالص بالمادي الخالص، ولا يكون القرب والشرب من معين المعية الإلهية إلاّ بالروحي المحض الخالص([1])، ويتضح ذلك في هذا المقطع من الموشح ([2]):

مدامتنا تجل عن المـــــزاج

إذا شربت جلت ظلم الأيادي

وراح الأنس تشرق في الزجاج

يا معانـيها صف معانـيها فاز جانيـها

وهذا ما ذهب إليه أبو مدين التلمساني في مطلع إحدى خمرياته قائلا ([3]):

أدرها لنا صرفا ودع مزجها عنا فنحن أناس لا نرى المزج مذ كنّا

وكذلك ابن الفارض في قوله ([4]):

صــفاء ولا مــاء، ولطــف ولا هــوا ونــــور ولا نــــار وروح ولا جســـم

([1]) مختار جبار: شعر أبي مدين التلمساني، ص103.

([2]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص328.

([3]) مختار جبار: شعر أبي مدين التلمساني، ص103.

([4]) ابن الفارض. الديوان، ص142، 143.

عليك بها صرفا وإن شئت مزجها   فعدلك عن ظلم الحبيب هو الظلم

ونجد كلّ هذه المعاني الصوفية مبثوثة عبر ديوان الصوفي للششتري، وهذا ما يؤكده هذا المقطع من الزجل(1).

سقاني حبي بكؤوس   من خمرة لم تتعصر
منها شراب أهل الخلوص   وكلّ شيء فيها ظهر
شربت منها جرعتي   وهمت فيك يا ذا الجلال
وانجلت لي خلوتي   ولا رأيت إلاّ الكمال
واسكرتني سكرتي   كما سكر منها الرجال
مدامة تحيي النفوس   ومن شرب منها سكر
قد انجلت لي كالعروس   ورأيت شمسا وقمر

إنّه السكر في الله، الغياب (الغيبة) تحت تأثير تلك الخمرة الإلهية، وهذا السكر لا يكون إلاّ لأهل الخلوص، المحبين المصطفين الأخيار، وهذه الخمرة الإلهية ترمز إلى المحبة والنور والتجليات الربانية، بها يتجلى المحبوب للمحب، فيدركه في قلبه وينعم بلقائه، فيصل بذلك إلى العرفة الصوفية الحقة، فالسكر والصحو حالتان شريفتان، وهما لا يكونان إلاّ لمن زال عنه حجاب النفس فكوشف عن الجمال ويسر الوصال، فالصحو رجوع إلى الإحساس بعد غيبة بوارد قوي، ولا يكون لأصحاب المواجيد، فإذا كوشف العبد بصفة الجمال حصل السكر، وطربت الروح، وهام القلب(2).

يقول الشاعر (3):

لا تسلم لمن صحا   من شراب المحققين
كل من ذاق ذا الشراب
وفهم مدلول الخطاب

---

(1) ديوان أبي الحسن الششتري، ص139، 140.

(2) سالم عبد الرزاق سليمان المصري: شعر التصوف في الأندلس، ص112، 113.

(3) ديوان أبي الحسن الششتري، ص247، 248.

من معان فكان قاب

وثبت بعدما امتحى   وتركب في كلّ حين.

لا تسلم لمن صحا   من شراب المحققين

فالشراب الحقيقي لدى المتصوفة هو شراب العارفين الباحثين دائما عن الوصول إلى المعية الإلهية، ومن شرب هذا الشراب أصابه الفناء، فيكون قاب قوسين أو أدنى من الوصول إلى المقام الاعلى، لذلك لابدّ له أن ينتقل من مقام الفناء إلى مقام البقاء لأنّ الفناء بقاء والموت حياة عند الصوفية، لذلك فهم يسعون دائما إلى تلك الراحة الأبدية؛ فهذا الرمز يسكر ويضيئ ويحرق وينير، فتصطدم فيها الأضداد، ففي الخمرة الانبساط والانقباض، وفيها السكون والحركة، فهي تطعير للنفس، وتنقية للقلب وتجلية للروح([1]).

يقول الشاعر ([2]):

دارت عليـــــك الأقـــــداح   بـــــــــــــروح وراح
فعــــج علــــى الخمــــار   نخلــــــع العــــــذار
تبصــــر ســــنا الأنــــوار   إذا مـــــا تـــــدار
وعــــــالم الأســـــرار   يلـــــح لــــك جهــــار
والـــــــــراح روح الأرواح   مـــــا فيهــــا جنـــاح
دارت عليـــــك الأقـــــداح   بـــــــــــــروح وراح

إنّ براعة الششتري واضحة من خلال تنويعه للأساليب والصور التي يتوسل بها من أجل التعبير عن أفكاره، ومعانيه الصوفية، فقد توسل بالمرأة والخمرة، هما وسيلتان لا غايتان، فالمرأة في الشعر الصوفي وما ينسب إليها من أوصاف حسية، إنّما هي تلميح إلى ذات المحبوب الأعلى وصفاته، والخمرة وأوصافها إنّما هي رمز للانتشاء الروحين وإيماء لما يحسه الصوفية من أذواق عالية.

([1]) أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية، تح: وداد القاضي، دار الثقافة، بيروت، 1972، ص18.
([2]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص130، 131.

بهذا يكون الرمز عبارة عن طاقة روحية، طاقة نورانية، توصل إلى المعية الإلهية، ولا يسعفنا التأويل لكلّ ما هو صوفي، وإنّما رؤية لهذا الرمز.

ح- علاقة الرمز الخمري برمز المرأة في الشعر الصوفي:

من أعجب الأمور أن يكون الأدب العربي من أغنى آداب العالم في الخمر مع تحريمها في الإسلام وحلها في غيره من الأديان، فتعاقب على التغزل فيها الشعراء من أمرئي القيس إلى الآن، نظم فيها الداعرون أشعارهم عن صدق وإخلاص أمثال طرفة وأبي نواس، ونظم فيها الصالحون من الشعراء ممن لم يشربوها ولكنهم رأوها مجالا للفن فقالوا فيها تقليدا، وجاء الصوفية فرأوا أن العبادة والرياضة النفسية الصوفية تسلمهم إلى الفناء في الله، وإلى نوع من الغيبوبة فيه وأن هذه الغيبوبة تشبه ما يتحدث به الخمارون عن الخمر، ولم يجدوا لها خاصا فسموها سكرا، وسموا وسائلها خمرا واندفعوا إلى القول فيها كما فعل ابن الفارض، والعفيف التلمساني، وأمثالهم، فأغنوا الأدب العربي فيها من ناحية الدب الرمزي، كما أغناها الأعشى وأبو نواس وأمثالهما من ناحية الأدب الصحيح.

وتنسب بدايات الرمز الخمري في الشعر الصوفي إلى ذي النون المصري الذي استعمل ألفاظ الكأس والشراب مجازا في هذا المجال ([1])، وسلك الصوفية بعده مسلكه،" فتكلموا عن كؤوس الحب المترعة، وسكرهم بهذه الكؤوس، وغيبتهم عن الوجود في سكرهم، ونعيمهم بمشاهدة الحبيب ولقائه، وانتهى بهم سكرهم إلى فنائهم في محبوبهم فناء لم يشاهدوا خلاله غير الحبيب، وهم في بحر الفناء الزاخر لا يحسون بشيء من الموجودات، لأن الإحساس قد فنى بالنسبة لهذه الموجودات، واتجه بكليته لمطالعة جمال المحبوب، والصوفية يقولون

([1]) عبد الكريم اليافي: دراسات فنية في الدب العربي، مطبعة دار الحياة، دمشق، ط1، 1972، ص 305 .

إن الفاني لا يحس بما حوله، بل لا يحس بنفسه حتى لو أحرق بالنار لما أحس لأنه فنى عما سوى الله "([1]).

وقد تبنى صوفية المغرب العربي هذا الأسلوب من الرمز شأنهم في ذلك شأن صوفية المشرق، ومصدر ذلك هو" الوحدة الفكرية والمناخ الثقافي المتشابه الذي عاش فيه أصحاب هذه النزعات، فهم يجمعون على مواريث مشتركة ويصدرون عن نظرة واحدة لم يكن إلى تجاهلها من سبيل ([2]).

ومن شعر العفيف يصف خمر المحبة يدوم صحو مدمنها، وإن أسكرت أو صلت إلى عالم يترجاه الصوفي([3]):

ودارت علـيهم مـن سـلافة ريقهـا	طـلا قبـل إعصـار العصـير
مـدام يـديم الصـحو إدمـان شـربها	وإن أسكرت صرف العقار عقارها
وعندي بها صحو، وسكر، كلاهما	حبانيـه حمـار حـواه خمارهـا

والغريب في هذه الخمر أنها لا تعصر من الكرم، وإنها قديمة منذ الأزل، أصلها من طيب الطيبات، بعكس الأخرى التي هي أم الخبائث والمحرمات، يصفها أبو الحسن الششتري بـ([4]):

خمـرة تركهـا علينـا حـرام	لـيس فيهـا إثـم ولا شـبهات
عتقـت فـي الـدنان مـن قبـل آدم	أصـلها طيـب مـن الطيبـات

وقال أيضا([5]):

سـلافا قـد صـفت قـدما وراقـت	أدرهـا بالصـغار و بالكبـار

([1]) عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، مكتبة الأنجلومصرية، (د. ت)، ص 299 .

([2]) مصطفى عبد الواحد: دراسة الحب في الأدب العربي، دار المعارف، مصر، 1972،ج 2، ص404.

([3]) ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني. ص123.

([4]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص 36.

([5]) ديوان أبي الحسن الششتري، ص 40.

فما عصرت وما جعلت بدن وما سبكت زجاجتها بنار

وقوله[1]:

فقلت له ما هذه الراح مقصدي ولا أبتغي من راحكم هذه نيلا

ولكنها راح تقادم عهدها فما وصفت بعد ولا عرفت قبلا

وعموما فقد ظلت الخمر رمزا للحب الإلهي وفق الحالات المختلفة التي تنتاب الصوفي في طريقه إلى الفناء، فكثرة استعمال الصوفية كلمة (سكر) أخرجتها عن أن تكون رمزا إلى دائرة المصطلحات الفنية الخاصة بالتصوف، ولذا أثبتوها ضمن هذه المصطلحات وشرحوا حقيقتها وتبينوا الفرق بينها وبين الغيبة، فقالوا: "الفرق بين السكر والغيبة أن الغيبة تكون بوارد من ذكر عقاب أو ثواب ينشأن من شدة الخوف أو قوة الرجاء، وأما السكر فلا يكون إلا لأصحاب المواجيد، فإذا كوشف العبد بنعوت الجمال حصل له السكر وطرب الروح وهام القلب"، أي أن الغيبة دال أولئك الذين ينظرون إلى الآخرة، فيعبدون الله لأنهم يرجون رحمته ويخشون عذابه، أما السكر فحال خاص بأهل المحبة الذين تعلقت أرواحهم بالحق سبحانه فوجدوا في مشاهدة جماله جنتهم وفي حجبهم عنه عذابهم ([2]).

وإذا كان رمز المرأة قد استعمل عند الصوفية للدلالة على المحبوب، فإن الخمر استعملت رمزا للدلالة على الحب نفسه.

المبحث الثاني: البعد المعجمي المصطلحي:

توطئة:

تمثل اصطلاحات الصوفية ثروة أدبية كبيرة؛ إذ يحوز شعراء الصوفية على معجمهم الخاص وتعابيرهم الخاصة، وطرقهم الخاصة. وهذه التعابير تمثل مذهبهم في الأدب.

([1]) ديوان أبي الحسن الششتري ،ص 62 .

([2]) عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري. ص 323 .

وقد رأى غيرهم أن ذلك من قبيل "الرمز"، ولكن الحقيقة تجانب ذلك، فهم يقصدون إلى الإغراب قصدا، ولذلك لجأوا إلى استخدام ألفاظ معقدة ومعان مغلقة، فهم لم يكونوا يكتبون للعامة، بل لخاصة العارفين، لذلك يصبح من الضروري الغوص في بحر التصوف، لمعرفة العلاقة بين اصطلاحات المتصوفة ودلالاتها.

ولقد سهل أئمة التصوف من خلال التعريفات التي وضعوها على من جاء بعدهم فهم المصطلحات الصوفية بتقريب معانيها. فهي وإن كانت محصلة تجربة ذوقية ذاتية فإنها ليست مستعصية على العقل بإطلاق. لقد وضع القشيري والغزالي وابن عربي وغيرهم رسائل أو فصولا من كتبهم لشرح الدلالة العلمية لمصطلحاتهم. والحق أن هذه المصطلحات غدت سمة على علم التصوف فإن القارئ حين يجد ألفاظا كالجذب والحال والمحو والمحقق والفناء. يعلم يقينا أنه داخل دائرة اسمها التصوف الإسلامي.

1) مفهوم المصطلح لغة واصطلاحا:

أ_ المصطلح في اللغة:

المصطلح هو العرف الخاص وهو عبارة عن اتفاق القوم على وضع وقيل: " هو إخراج الشيء عن المعنى اللغوي إلى معنى آخر لبيان المراد منه، ذلك لمناسبة بينهما كالعموم والخصوص، أو مشاركتهما في أمر أو تشابههما في وصف ذلك."([1])

فالمصطلح حينئذ هو ما تم الإتفاق عليه، يقال:" هذا الأمر مصطلح عليه" أي متفق عليه، والإصلاح لفظ إتفقت طائفة مخصوصة على وضعه، فلكل علم أو ميدان اصطلاحاته، كاصطلاحات الفقهاء واصطلاحات الأطباء وغيرهم.

ب) المصطلح عند الصوفية:

([1]) المعلم بطرس البستاني: محيط المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 ،2001 ، ص 515:،

المصطلح الصوفي هو: " مفردات يستخدمها الصوفية للتعبير عن تجاربهم الروحية في التقرب إلى الله تعالى"([1]).

ويقصد بالمصطلح الصوفي أيضا: " تلك الألفاظ التي جرت على ألسنة الصوفية من باب التواطؤ والوساطات وتكون العلاقة فيها مباشرة بين المتصوف وربه، ومن تم تصبح مصطلحات التصوف علامات سيميولوجية أو إشارات رمزية دالة وموحية، لا يفهمها إلا السالكون والمريدون والأقطاب والشيوخ والدارسون."([2])

فالمصطلح الصوفي يتجاوز المعنى الظاهري الأول للكلمة إلى المعنى الكنائي أو الإنزياحي لها، فكلمة الخمرة التي تعني السكر أو الخبث أو الرجس، عندما تصبح مصطلحا صوفيا تتعدى دلالتها التي ترد في الخطاب الديني الفقهي، لتحمل دلالة إيحائية رمزية تحيل على الصفاء والإنتشاء الرباني والعشق الإلهي.

" ويعني هذا أن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اصطلاحية تعود إلى نوع صوفي وطبيعة الممارسة الذوقية ".([3])

" وقد ضبط القشيري غايتين لهذا المصطلح هما:

1- الكشف عن المعاني الخاصة للصوفية.

2 - ستر الحقيقة الصوفية على الأجانب عن التصوف لتبقى أسرار دائرة اتباعه " إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف أو مجلوبة بضرب تصرف بل هي معان أودعها الله قلوب قوم واستخلص لحقائقهم أسرار قوم " ([4]).

([1]) محمد الكسنزاني الحسني: موسوعة الكسنزاني فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان،ط1، ج1، سوريا، 2005 ، ص40 .

([2]) جميل حمداوي: المصطلح الصوفي،

([3])) محمد الكسنزاني الحسني:موسوعة الكسنزاني فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان،ط1، ج1، سوريا، 2005 ، ص40 .

([4]) القشيري: الرسالة القشيرية، ص 31

ج_ أنواع المصطلحات الصوفية:

جاء في كتاب التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان للدكتور محمد بن بريكة قوله:

" وهكذا أجدني أمام ثلاثة ألوان من المصطلحات:

1- البسيط.

2- المتقابل

3-العرفاني الخاص

1- المصطلح الصوفي البسيط:

والأبد والأبدية، الإبدال الأحدية، الإرادة، الاستتار، الاستغراق الاسم، الاستقامة، الإشارة، الاصطدام، الإلهام، الإمامان، الآنية الأوتاد، البوارق، البوادر، التجلي، التداني، التواجد، التوكل، الجبروت، الحجاب، الحضرة، الحدس، الحيرة، الخاطر، الخضر، الذكر، الرابطة، الرقيقة، الروح، السر، السفر، الشهود، الشرب، الصديقية، الصعق، الطريقة، الطمس، العالم، العبودية، العقل الأول، العنقاء، الغوث، الغيبة، الغين، الفتح، الفقر، الفيض، قاب قوسين، القلم الأعلى، الكشف، اللطيفة، اللوح، المحاضرة، المجلى، المحق، المشاهدة، النجباء، النقباء، النور، الهباء، الهجوم، الهمة، الهو، الوقت، الولاية، اليقين.

2- المصطلح المتقابل:

بعض المصطلحات تفهم بأضدادها. ولهذا الاستخدام أصل(في الرسالة القشيرية) إذ عمد صاحبها إلى هذه الطريقة لتوضيح بعض المعاني المرادة من مؤلفه، بخلاف أصحاب المعاجم والرسائل الذين تطرقوا لموضوع المصطلح الصوفي فإنهم وضعوها في الصفحة المناسبة للحرف أبجديا. والحق أن مقابلة المصطلحات يعين على الولوج إلى بعض أسرار السيميولوجية الصوفية كما يتبين مما يلي:

الاشارة والعبارة، التجريد والتفريد، التحلي والتخلي، التلوين والتمكين، الجمال والجلال،

الجذب والسلوك، الجمع والفرق، الحال والمقام، الخلوة والجلوة، الخوف والرجاء، الظاهر والباطن، الفناء والبقاء، القبض والبسط، اللاهوت والناسوت، المحور والاثبات، المريد والمراد، السكر والصحو، الشريعة والحقيقة، الغيبة والشهود، الهيبة والأنس.

3- المصطلح العرفاني الخاص:

الإنسان الكامل، ختم الولاية، الغيب.([1])

وهذه بعض أمهات المصطلحات العرفانية باعتبارها تؤسس لنظريات كاملة في العرفان الصوفي الإسلامي.

"ومن الحيف أخذ المصطلح مستقلا والحكم على عقيدة صاحبه، فلا مصطلح من غير سياق، والسياق قد يكون كتابا وقد يكون موسوعة وقد يكون الأعمال الكاملة للصوفي العارف، وتبقى الرمزية هي السمة الأساسية للمصطلح الصوفي في جميع مراتبه."([2])

د) سيرورة المصطلح و نموّه:

نما المصطلح الصوفي مع نشوء الفكر الصوفي وسيره وتوسّعه أغراضا ومعان، وهو ككل حقل للمعنى يبدأ محدودا بأغراض ومفاهيم أولية ما تلبث أن تتوسّع وتتعدّد وتطال مناحي عديدة ومديدة، وما يأخذه الخلف عن السلف ويستجدّ فيه. لقد بدأت اصطلاحات المتصوفة مع بواكير حركة الزهد والتصوّف الإسلامية منذ أوائل القرن الثاني للهجرة، معدودة المصطلحات محدودة المفاهيم والمعاني والأغراض، لها طابع معيّن وبعض السمات الخاصة. ولم تلبث أن فتحت آفاقا ومفاهيم جديدة واستحدثت دلالات، فأخذت معانيها تغزر بأغراض وأبعاد ومجالات، وتابعت مسارها إلى أن بلغت عتبة النظرة الشمولية والفلسفة

([1]) محمد بن بريكة: التصوف الإسلامي، من الرمز إلى العرفان، دار المتون للنشر والطباعة و التوزيع، الجزائر، 2006، ص218 وما بعدها.

([2]) محمد بن بريكة: التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، ص245.

الخاصة، ثمّ تحوّلت تدريجيّا نحو ترديد ما جاء عن كبار الأولياء وما حصر من اصطلاح مضافا إلى ذلك اعتماد ذكر الرواية عن هؤلاء الأولياء والأقطاب.

ويمكن القول إن مسار المصطلح الصوفي قد مرّ بأربع مراحل رئيسة:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة الظهور والنشوء وفيها كان المصطلح الصوفي محصور المعاني والأغراض يدور حول الزهد والحب والمجاهدة والسلوك؛ فآداب النفس والخلق السامي ورعاية حقوق الله، إلى جانب وصف اجتياز الكدورات البشرية وتنقية النفس ومحاربة الشهوات وتغليب الباقيات الصالحات والبعد عن زخرف الدنيا؛ فمعرفة الله بالقلب والعرفان والوجد والسلوان. حيث برزت مصطلحات:

إرادة، إيمان، إخلاص، انقطاع إلى الله، توبة، تقوى، جحيم، جنة، حب، حبيب، حرية، حياة روحية، حيرة، خلة، خطرات، دهشة، ذكر، رضا، رعاية حقوق الله، زهد، سخاء، عشق، غفلة، غيرة، صدق، فقر، محاربة، محبة، نار، نور القلب، هوى.

وتمتدّ هذه المرحلة زهاء قرن ونيّف تبدأ مع بداية القرن الثاني للهجرة كما ذكرنا.

المرحلة الثانية: تحقّق في هذه المرحلة تبلور التصوف ونضجه وتطرّق مصطلحاته وأغراضه ومعانيه لمجالات فلسفية وكشفية، فتبلور الشطح وما حمله من وجد فاض به اللسان وعبّر عن آفاق ومشاعر بألفاظ عذرها البعض واستهجنها البعض الآخر، لغربتها عن الألفاظ المعتادة في الدين القويم. كما حدثت مفاهيم فلسفية صوفية مثل الحلول والاتحاد، والأنا والهو، والعالم الصغير والعالم الكبير، وحدة الوجود والشهود. ثم ظهر المصطلح الفلسفي الإشراقي فطغى النور وتفرعات ألفاظه على المعاني الصوفية، وحاول بعض المتصوفة هضم الثنائية الوجودية بوحدة الأنوار فترك ذلك العدد الوفير من المصطلحات.

وقد رافق هذا وذاك أئمة علماء جمعوا بين التصوف الزهدي والتصوف الفلسفي أو بين الاعتدال والتطرّف في النظر، فتركوا زادا مصطلحيّا جمّاعا وشمّالا كالطوسي والغزالي والهجويري والقشيري وغيرهم. وقد تأسّست و توزّعت معظم مصطلحات التصوف في هذه المرحلة وغزرت فظهرت مصطلحات: أبد، إبليس، إحسان، أحوال، إخلاص، أزل، آداب الفقراء، أسماء، اصطلام، أغيار، أفعال، أهل الانس، أهل الصفة، أنا، أوبة، بسط، بعد، بقاء، تجل، تخل، تشبيه، تصرف، تصوف، تفريد، تفويض، تلبيس، تلوين، تمكين، تواجد، توحيد، توكّل، جمع، حقيقة، دائرة، دار التفريد، دنو، ديمومية، رجاء، رسم، رياضة، سبحاني، سكر، سماع، شجرة الواحدية، شطح، صحو، صفاء، طوالع، طوارق، عابد، عارف، عالم، عزازيل، غيبة، فراش، فلك الأسرار، فناء، قبض، قرب، كرامة، لواء، محق، محو، مراقبة، مريد، مسافر، معرفة الخواص، مقامات أهل الصفاء، مقامات السر، مكاشفة، هو، وارد، منزلة.

كل ذلك إلى جانب ما سبق من مصطلحات المرحلة الأولى وقد امتدّت هذه المرحلة تقريبا إلى نهاية القرن السادس بعد أن بدأت من أواخر القرن الثالث الهجري([1]).

المرحلة الثالثة: اكتمل في هذه المرحلة زاد المصطلح الصوفي نسبيّا وقد زاده ابن عربي وأغناه في هذه الحقبة وقام بعملية جمعه ووعاه. وتتابعت عملية الجمع والوعي لدى القاشاني، وفي مرحلة الكمال هذه حصل ظهور المصنفات الجامعة وقد برز عطاء البعض تكرارا، بينما انبرى البعض الآخر للزيادة وشق مفاهيم وأساليب جديدة ووضع معان وأبعاد، كالجيلي والخطيب وسواهما. ورافق وضع الألفاظ في هذه المرحلة وضبطها إنشاء الأشكال

([1]) رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان الناشرون، الطبعة الأولى، **1999** م، **ص 16**.

والدوائر وهي رسوم هندسية رمزية غزرت لدى ابن عربي، سبقه إليها الحلاج في المرحلة الثانية. وبالتالي لفتتنا في هذه المرحلة مصطلحات أمثال: أبدار، أبدال، اتحاد، اجتباء،

أحدية، إخلاء، أربعون، إشراق، أمناء، إنسان كامل، إنّية، أوتاد، برزخ، بروق، جهاد أكبر، جمع الجمع، حال، حالة حق الحق، حالة المحو و الفناء، حالة الولاية، حجاب، حركات الحروف، حق اليقين، خاطر، خرقة، خطفة، خلعة، خلوة، ذهاب، رخصة، رداء، ركوة، سجادة، سحق، سفر، سكينة، سير، شرب، شكر، شيخ، صبر، صحبة، صحو، ضياء، ظلمة، عتبة الفناء، علامة الابتلاء، عين الجمع، عين الحق، عين اليقين، غربة، فتح، قبض، قطب الزمان، لبس الخرقة، لطيفة، لوح، محادثة، مشاهدة الجمال، مصباح، مقام، ملكة، موت، نجباء، نعمة، نقباء، نهي عن كشف البرقع، نور، نيران، هاجس، هباء، هجوم، وجود صغير وكبير، رق، ولاية.

كل ذلك مع ما سبقه من اصطلاح اجتمع مع المراحل السابقة. وقد امتدّت هذه المرحلة وصولا إلى القرن التاسع الهجري.

المرحلة الرابعة: تتّسم هذه المرحلة بجفاف الإبداع في الاصطلاح نسبيّا وتكرار ما سبق وشرحه. وتعتمد هذه المرحلة على استحداث مصطلحات تتعلّق بالطرق والفرق وتسمياتها. كما تتخصّص هذه المرحلة بزيادة التعريفات المعتمدة على النقل أي المستندة على سلسلة النقل عن لسان أولياء التصوّف بحسب الطريقة الواحدة أو تبعا للتواتر الزماني للأولياء والأقطاب وصولا للمؤسّس.

ومما ميّزناه في هذه المرحلة بعض المصطلحات أمثال: أبدال سبعة، أبواب، أثنينية، احرارية، إحياء، إخلاص المريدين، استخارة، أدوية، إمامان، برق، تسخير، تكية، تلقين، تلميذ، جنائب، خالدية، خلع العادات، خليفة الذكر، رجال عالم الأنفاس، رجال الغيب،

رجبيون، زمرذة، سبخة، سر، سلطان، شاذلية، طوارق، عصر الإرشاد، علم الإشارة، فتوّة، فص، فناء عن إرادة السوى، قادرية، قطب الغوث، مرآة، مهدي، نقشبند. وتبلغ هذه المرحلة مطالع القرن الخامس عشر الهجري تقريبا أو قبل ذلك بقليل. كل ذلك تبعا لما استطعنا الوصول إليه وبلوغه من المصادر والمراجع، ولعلّنا قد قصّرنا عن إدراك الكثير([1]).

هـ_ مصادر المصطلاحات الصوفية:

استمدت الاصطلاحات الصوفية من عدة مصادر، ثم صرفت لدلالات جديدة خاصة بهم، ويصعب فهمها فهما دقيقا من قبل غيرهم؛ ذلك لأنها تعتمد على التجربة والمعرفة الذوقية، وهما أمران لا سبيل إلى تقييدهما وفقا لمعايير وأقيسة علمية منطقية.

ونستطيع رد اصطلاحات الصوفية إلى الفقه والتوحيد من علوم الديانة الإسلامية، وأكثرها مستمد من:

1) **القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف:** فلو تأملنا في اصطلاحات البدايات ومقاماتها من عناصر ودعامات المنازل العشرة عند الهروي([2]): اليقظة، التوبة، المحاسبة، الإنابة، التفكر، التذكر، والاعتصام، والفرار، والرياضة والسماع . لوجدنا أنها مما ورد في القرآن الكريم بلفظه أو بفعله عدا الرياضة، ونظير ذلك في الأبواب: الحزن، الخوف، الإشفاق، والخشوع، والاخبات، والزهد، والورع، والتبتل، والرجاء والرغبة. إذ أن معظم هذه الألفاظ قرآنية لمعانيها، لولا أن القوم أضفوا عليها أبعادا، واختصوا بها دون غيرهم. وقد يطول بنا الحديث في استعراض الاصطلاحات التي استمدها المتصوفة من القرآن الكريم والحديث الشريف، وقد يكون خير مثال يوضح مذهب القوم في التصوف في الألفاظ

([1]) رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان الناشرون، الطبعة الأولى 1999 م، ص17.

([2]) عبد القادر محمود: دراسات في الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية، دار الفكر العربي، 1987، ص273.

وتوليدها ما يعرف في اصطلاحاتهم باسم "العلم اللدني"، من كلمة " لدن" الواردة في قوله تعالى: ﴿**وعلمناه من لدنا علما**﴾ ([1])، وهو العلم الذي ينفتح في سر القلب من غير سبب مألوف من الخارج.

2) **المعجم الشيعي:** مصدرمن مصادر ألفاظ الصوفية، لا سيما أن كثيرا من الباحثين والمتصوفة يرتدون بأصل المذهب إلى الإمام علي **(مصباح التوحيد ومفتاح التغريد)**، على ما لقبه العز بن عبد السلام ([2]) ونجد كثيرا من المفردات مستمدة مما عرف بفقه الباطن مقارنا بفقه الظاهر، ومن ذلك اصطلاحات كالقطب والولاية والأبدال.

وجدير بالذكر هنا أن نشير إلى أن "**نظرية الحلول**" التي قال بها بعض الشيعة (الفاطيمة والدروز منهم) هي نفسها التي كان يقول بها الحلاج وبعض المتصوفة، ومن يطالع أشعار تميم بن المعز لدين الله الفاطمي وأشعار العز بن عبد السلام، يجد تشابها كبيرا في الألفاظ لدلالاتها.

2) **معجم اللغة العام:**

يذكر أحسن عاصي في كتابه: التصوف الإسلامي، أن المتصوفة استمدوا من المعجم العام اصطلاحات؛ كالحرية والحزن ([3])، " ولكنها لا تستخدم للدلالة على المعنى المألوف، فالحرية والعبودية عندهم لعلاقة بالشهوات والنفس والشيطان، فمن تولاها فهو عبد لها، ومن أفلت من سطوتها فهو الحر. والحزن عند عامة الناس إنما يكون على الدنيا وما فيها، ونادرا ما يكون على شيء آخر، بينما شرطه عندهم ألا يكون على الدنيا وما فيها. والحزن هو زاد الصوفي وراحلته، والقلب الطروب في نظرهم هو قلب فارغ خرب، والقلب الحزين قلب مملوء بالإيمان والخشية والرجاء." ([4])

([1]) سورة الكهف، الآية 65.

([2]) العز بن عبد السلام: زبدة خلاصة التصوف المسمى بحل الرموز، المطبعة اليوسفية ، طنطا، مصر،(د.ت) ص15.

([3]) أحسن عاصي: التصوف الإسلامي. مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1994، ص140، 141.

([4]) أحسن عاصي: التصوف الإسلامي. ص142.

بإجمال، فإن التصوف هو العلاقة بالنفس وأحوالها، وبالمعرفة وسبيلها، وهو عندهم القلب والذوق، ومن هنا كانت اصطلاحاتهم مستمدة من معجم النفس، وأكثر ذلك من القرآن الكريم، كتاب النفس ودليلها الذي وضعه صانعها . عزَّ وجل . وهو أدرى بها. وقد ذهب القوم بعيدا في التحليل، وتعمقوا، فوصلوا آفاقا لم يصل إليها سواهم، فعرفوا من الحقائق ما لم يعرفه غيرهم، وبالتالي فإنهم وإن استخدموا ألفاظنا، إلا أنهم يحلقون بمعانيها في أجواء أرحب من أجواء معانينا، وأكثر إشراقا، فلا عجب إن نحن حمنا حول معانيهم دون أن ندركها مثل ما يدركونها هم.

و- خصائص اللغة الصوفية: تتميز اللغة الصوفية بثلاث خصائص هي:

1_ خاصية الذوق والتجربة:

يرى ابن عربي أن العلم الروحاني، أو ما أسماه بالعلوم الإلهية الذوقية، تختلف عن سائر العلوم، وذلك في أنها لا تخضع لمعايير، ولا تعترف بالعقل، "فلا يقدر عاقل على أن يحدها، ولا يقيم على معرفتها دليلا، كالعلم بحلاوة العسل ومرارة الصبر ولذة الجماع والعشق والوجد والشوق، وما شاكل هذا النوع من العلوم، فهذه علوم من المحال أن يعلمها أحد إلا بأن يتصف بها ويذوقها، وبالذوق تتميز الأشياء عند العارفين، والكلام على الأحوال لا يحتمل البسط، وتكفي فيه الإشارة إلى المقصود، ومهما بسطت القول فيه أفسدته، فعلوم الأحوال لا تنقال ولا تنحكي ولا يعرفها إلا من ذاقها، وليس في الإمكان أن يُبلغها من ذاقها إلى من لم يذقها، وبينهم من ذلك تفاضل لا يعرف"(1).

إذا فنحن بصدد معان لا تتحصل في النفس، وتعجز اللغة عن التعبير عنها؛ لأن اللغة إنما تستخدم في مجال التعبير عن شيء مألوف عند كل من الملقي والمتلقي، أو عند أحدهما، فهذا يحاول بسطه للآخر بألفاظ من لغتهما، أما ألفاظ المتصوفة فهي من ألفاظ

(1) محيي الدين بن عربي: شرح فصوص الحكم من كلام محيي الدين بن عربي، تحقيق محمود العزاب، مصر، 1985، ص145

اللغة من حيث هي أصوات، ولكنها من حيث المعنى تختلف عن سائر ألفاظ اللغة، لأن معانيها ليست متداولة بين عامة الناس، ليس لجدتها، فهي لم تستقر لها بعد في معاجمهم وعقولهم، ولكن لطبيعتها وللطريقة التي تدرك بها، إذ هي متفاونة من متصوف لآخر، ونادرا ما يستطيع غير المتصوفة إدراكها وإن اجتهدوا في ذلك، ولأنها لا تخضع في تحصيلها لمعايير مصطلح عليها ومعايير متفق عليها، بل تتحصل في النفس عن طريق الحلول دون كيف تحدده الألفاظ.

يقول ابن خلدون في هذا الصدد: ([1])"إن التعبير عن تلك المدارك والمعاني المنكشفة من علم الملكوت متعذرة، لا بل مفقودة؛ لأن ألفاظ التخاطب في كل لغة من اللغات، إنما وضعت لمعان متعارفة من محسوس أو متخيل أو معقول تعرفه الكافة، وإذ اللغات تواضع واصطلاح؛ فلا توضع إلا للمعروف المتعاهد، فأما ما ينفرد بإدراكه الواحد في الأعصار والأجيال فلم توضع له، ولا يصح التجوز بهذه الألفاظ على طريق المجاز؛ إذ التجوز إنما يكون بعد مراعاة معنى مشترك أو نسبة، ولا نسبة بوجه عام بين عالم الملكوت وعالم الملك، بل هي متعذرة أو مفقودة، فكيف يتكلم بما لا يفهم فضلا عن أن يودع الكتب؟ وإن صاروا إلى ضرب المثال والقنوع بالإجمال فسبيل مبهم".

2_ خاصية اعتماد اللغة المكثفة (الإشارة والرمز):

ومن هنا لجأ المتصوفة مضطرين، إلى الإشارة والتلميح، فالسامع من غيرهم يحوم حول معانيهم دون أن يكون قادرا على الوقوع عليها، ولذلك رأيناهم يفرقون بين معرفة العقل ومعرفة القلب، وتجعل استحالة التعبير الحقيقي والمجازي عن هذه المعاني المنكشفة أمام مفارقة تتمثل في كيف نوفق بين هذا وبين ما يقال من تحقيق علم المكاشفة أو علم الباطن "إن القلب عند تطهيره وتزكيته من الصفات المذمومة، ثم إخماد القوى البشرية، ومحاذاة جانب الحق. يرتفع عنه الحجاب ويتجلى فيه النور الإلهي، فتتكشف له بذلك أسرار الوجود؛

([1]) أبو يعرب المرزوقي: شفاء السائل، الدار العربية للكتاب، لبنان، 1991، ص35.

علوه وسفله، وملكوت السماوات والأرض، فتتضح له معاني العلوم والصنائع، وتنحل جميع الشكوك والشبه، ويطلع على ضمائر القلوب وأسرار الوجود، وتتكشف له معاني المتشابهات الواردة في الشرع حتى تحصل له المعرفة بحقائق الوجود كلها على ما هي عليه." ([1])

وكما ذكرنا قبل قليل، وإزاء عجز اللغة عن التعبير عن الحقائق التي يدركها المتصوفة في تجلياتهم، فقد وجدوا في الإشارة والتلميح سبيلا يمكنهم من تقريب تلك المكاشفات بعضهم إلى بعض، وإلى من يدرس آدابهم محاولا فهمها، ونذكر في هذا المجال ما قاله بعض المتكلمين لأبي العباس بن عطاء: ما بالكم أيها المتصوفة قد اشتققتم ألفاظا أغربتم بها على السامعين وخرجت عن اللسان المعتاد، هل هذا إلا طلبا للتمويه وسترا لعوار المذهب؟ فقال أبو العباس: ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه لعزته علينا، كي لا يشربها غير طائفتنا، ثم اندفع يقول([2]):

أحســـن مـــا أظهـــره ونظهـــره	بـــادئ حـــق القلـــوب نشـــعره
يخبرنـــي عنـــه وعنـــه اخبـــره	أكســوه مــن رونقــه مــا يســتره
عــن جاهــل لا يســتطيع ينشــره	يفســـد معنـــاه إذ مـــا يعبـــره
لا يطيــق اللفــظ بــل لات يعشــره	ثـــم يـــوافي غيـــره فيخبـــره
إذا اهــــل العبـــارة ســـاءلونا	أجبنــــاهم بــــإعلام الإشـــارة
نشـــير بهـــا فنجعلهـــا غموضـــا	تقصـــر عـــن ترجمـــة العبـــارة
تــرى الأقــوال فــي الأفعــال أســرى	كأســـر العـــارفين ذوي الخســـارة

وفي هذه الحكاية ما يقفنا على حقيقة العلاقة بين اصطلاحات الصوفية ومعانيها، فالمتكلمة يركبون مطية المنطق والألفاظ المتداولة، أما هؤلاء فإن لهم سبيلا آخر، فعلومهم غير العلوم، إنها "علوم الخواطر، علوم المشاهدات والمكاشفات، وهي التي تختص بعلم الإشارة، وهو العلم الذي تفردت به الصوفيه، وإنما قيل: علم الإشارة، لأن مشاهدات القلوب

([1]) أبو يعرب المرزوقي: شفاء السائل، ص32.

([2]) أحسن عاصي: التصوف الإسلامي، ص229.

ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق." ([1]) ولذلك فإن علومهم مستورة عن عامة الناس، مفتوحة لهذه الطائفة دون غيرهم.

وتوجيه ذلك أن هذه الطائفة اصطلحت على ألفاظ في علومها تعارفوها بينهم ورمزوا بها، فأدركها صاحبهم، وخفيت على غيره. ومن هنا خف عدد كبير من المصنفين قديما وحديثا إلى وضع معاجم لشرح اصطلاحات الصوفية وتقريبها من الأفهام، كالقاشاني والكاشاني وابن عربي وغيرهم.

جاء في مقدمة اصطلاحات الصوفية لابن عربي، المطبوع في هامش كتاب التعريفات للجرجاني ([2]): "أما بعد، فإنك أشرت إلينا بشرح الألفاظ التي تداولها الصوفية المحققون من أهل الله بينهم، لما رأيت كثيرا من علماء الرسوم وقد سألونا في مطالعة مصنفاتنا، ومصنفات أهل طريقتنا، مع عدم معرفتهم بما تواطأنا عليه من الألفاظ التي يفهم بها بعضنا عن بعض، كما جرت عادة أهل كل فن من العلوم. "

وتعد اصطلاحات الصوفية ثروة أدبية كبيرة، ذلك بما تمثله من الحياة الروحية العميقة التي يحياها المتصوفة. "ونكاد نقول: إن لهم معجمهم الخاص، وتعبيرهم الخاص، وطرقهم الخاصة، وهذه التعابير تمثل مذهبهم في الأدب والرمز، والمذهب الذي عيب عليهم سلوكه، حتى إن الثعالبي حين أخذ على المتنبي قال: "أمثال ألفاظ المتصوفة واستعمال كلماتهم المعقدة ومعانيهم المغلقة". وأعتقد أن الصوفية أرادوا هذا الغموض والرمز، وعمدوا إليه باختيارهم، لأنهم لا يقولون الشعر أو النثر لعامة الناس، وإنما يقولون لفئة خاصة من أصحاب القلوب وذوي الأبصار." ([3])

([1]) أحسن عاصي: التصوف الإسلامي، ص228.

([2]) أحسن عاصي: التصوف الإسلامي، ص228.

([3]) قمر كيلاني: في التصوف الإسلامي، دار مجلة الشعر، بيروت 1962، ص78، 92.

ومن هنا كان "كل ما نعرفه حتى يومنا هذا عن الصوفية ضئيلا ومحدودا بالمقارنة بما ذكرة علماء الصوفية وفقهائهم في كتبهم، وحتى هذا الجزء الضئيل من المعرفة الصوفية غير معروف إلا بفئة قليلة متخصصة في جامعاتنا، ويرجع ذلك إلى عدم الإلمام بمعاني الألفاظ الصوفية لدى الكثير من المتعلمين والمثقفين." ([1])

ونستطلع شيئا من طبيعة معاني المتصوفة يؤكده أقطابهم في آثارهم. فهذا هو العز بن عبد السلام يقول في قصيدة تدور حول فكرة أن الكون نسخة من الإنسان([2]):

إذا كنـــت تقـــرأ علـــم الحـــروف   فشخصـــك لـــوح بـــه أســـطر
وتمثـــــال ذلــــك أنمــــوذج   لكـــل الوجـــود لمـــن يبصـــر
حـــروف معانيـــك لا تنقـــري   لـــذي الجهـــل كـــلا ولا تنقـــري

فالإنسان لوح عليه سطور، وسطور معانيه لا تنقري لذي الجهل، يقصد غير العارف بالله، من غير المتصوفة، لأنه حتى من ادعى المعرفة بالله، قد لا يكون كذلك([3]):

يـــا أيهـــا المـــدعي لله عرفانـــا   وقـــد تفـــوه بالتوحيـــد إعلانـــا
وتطلـــب الحـــق بالعقـــل الضـــعيف   وبالقيـــاس والـــرأي تحقيقـــا وتبيانـــا

فالعقل ضعيف، وكل أدواته من قياس ورأي وغيرهما لا تستطيع اختراق الحجب، وإنما السبيل إلى ذلك بالمجاهدات والذوق وعلم القلوب.

3_ خاصية تنوع الدلالة بتغير المقام والحال:

كان اعتماد الإنسان على حواسه أكثر من اعتماده على عقله بادئ الأمر، ثم راح ينظم معارفه الحسية ويحللها ويعللها على نحو ما ينشط به العقل، ونبرهن على ذلك بما تعكسه مفردات اللغة التي تطلق على "الشهر" في جل لغات العالم، إذ نجدها مشتقة من اللفظ الذي

([1]) عبد الحكيم عبد الغني محمد قاسم: المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1989، ص7.
([2]) العز بن عبد السلام: زبدة خلاصة التصوف، ص39.
([3]) العز بن عبد السلام: زبدة خلاصة التصوف، ص 48.

يطلق على الهلال والقمر ([1])، ذلك أن الإنسان علم بدورة القمر . وهي مما يدرك بحاسة البصر، على حدود الزمان، بينما نجد أن التقويم الشمسي قد تأخر؛ ذلك لأنه يعتمد على الحساب، وهو عقلي لا حسيّ.

ومن ذلك أيضا سبق الألفاظ التي يعبر بها عن المشرق والمغرب، تلك التي يعبر بها عن الشمال والجنوب، ذلك أن الأولين يعلم عليهما بشروق الشمس وغروبها، وهما مما يدرك بالحس، بينما لا يعلم على الآخرين بمثل ذلك، بل يعرفان بالعقل.

وينقلنا الصوفيون إلى أبعاد جديدة في معارفهم، ذلك أنهم يتجاوزون دائرتي المحسوس والمعقول إلى دائرة المذوق، ويجعلون الذوق كالحس والعقل، بوابة للمعرفة على نحو ما يتجلى في قولهم: "من ذاق عرف، ومن لم يذق لم يعرف". ذلك أن الذين لم يعرفوا طعم الوجد والشوق الصوفي لا يعرفون ماهية الوجد والشوق الحقيقي. ([2]) وتحرير ذلك أن التصوف تجربة ذوقية، وليس علما يدرس، وهو تجربة روحية بعيدة من المادة، مما يعني أنه لا شأن للعلم الحديث بالتصوف، لأن العلم مجاله المادة، والتصوف روحاني ولا يدرك حقيقته إلا من مارسه وعاشه. ومن هنا فإنه إذا دخل شخص عادي أحد مجالس الصوفية، صعب عليه فهم ألفاظهم وإشاراتهم، أما إذا دخل صوفي مجلسا من مجالسهم فإنه يندمج بينهم ويتفهم أقوالهم، وكأنه يعرفهم من زمن بعيد، ويعتبر هذا بالنسبة له جوا عاديا وطبيعيا ومألوفا." ([3])

واصطلاحات الصوفية ليست كغيرها من الاصطلاحات؛ تخضع لمنطق العقل والنظر، ولكنها "تفهم عن طريق الذوق والكشف. ولا يتأتى ذلك إلا لسالك يداوم على مخالفة الأهواء وتجنب الآثام والبعد عن الشهوات، وإخلاص العبادات والسير في طريق الله بالرياضات

([1]) يحيى جبر: نحو دراسات وأبعاد لغوية جديدة، الدار الوطنية، نابلس، فلسطين، 1988، ص 27.

([2]) حسن الشرقاوي: ألفاظ الصوفية ومعانيه، دار المعرفة الجامعية، ط2، (د.ت)، ص8.

([3])أبو القاسم عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، تح: معروف زريق، وعلى بلطجي، دار الجيل، ط1،ج1، بيروت، 1990، ص25.

والمجاهدات في الطاعات، حتى تنكشف لهذا المريد الصادق غوامضها وتتجلى له معانيها، فيتحلى بها كالجواهر الفريدة لا ينازعه في فهمها إلا من وصل إلى درجته أو تجاوزها من أقرانه وأساتذته في الطريق." ([1])

وهذا يعني أن المتصوفة في رياضاتهم ومجاهداتهم يتجاوزون حدي الحس والعقل ويبلغون حد الفناء الذي يمثل الوجه الآخر للاتحاد، ويستقلون عن سائر العباد بعالم فريد، يختلف عن عالم الناس العاديين في معالمه وأبعاده، "ويعتبرون السبيل إليه أن يفنى الإنسان عن ما يدرك بالحس، وعن ما يخطر بالعقل، وعن كل فعل وكل شعور، وأن يكون في حالة تأمل تصل به إلى حد تعطيل الحياة العقلية الواعية." ([2]) ويترتب على ذلك أن تكون معاني المفردات التي يعبرون بها عن مشاهداتهم ومعانيهم . وإن كانت هذه المفردات مما يتداوله عامة الناس . مختلفة عن معاني العامة، ولا تخضع لمعايير العقل والمنطق، في أبعادها وتطورها والعلاقات التي تربط بينها، والعلل التي توجهها.

إن الأبعاد الجديدة في التطور الدلالي التي تعكسها اصطلاحات الصوفية، تتجلى في منهجهم في الكشف واكتساب المعرفة، على نحو ما يوضحه الإمام الغزالي من ذلك إذ يقول: " علمت أن طريقهم تتم بعلم وعمل، وكان حاصل علومهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة، وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتحليته بذكر الله. وكان العلم أيسر علي من العمل.... فظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعليم، بل بالذوق والحال تبدل الصفات. وكم من الفرق أن تعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطها، وبين أن تكون صحيحا وشبعان، فعلمت يقينا أنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال." ([3]).

([1]) حسن الشرقاوي: ألفاظ الصوفية ومعانيها، ص5.

([2]) أسعد السحمراني: التصوف منشؤه ومصطلحاته، دار النفائس، بيروت، ط1،1987، ص58.

([3]) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، تقديم فريد جبر، المكتبة الشرقية، بيروت، 1969، ص35.

فالفرق بين معرفة الصوفي ومعرفة العالم والمتكلم، أن هذين يقفان عند الحدود والتعريفات والمنطق والقياس، بينما يعيش الصوفي حقيقة ما يقاس وما يعرّف. "فحقيقة التصوف أن تغني حالك عن مقالك. والمتصوفة هم الذين لا يشهد سوى الله أسرارهم ([1]) ولهم استعداد سامٍ وإحساس مرهف، ولهم وراء الاستعداد والإحساس عقل راجح، ومن وراء العقل بصيرة نفاذة، وعزم قوي وهداية موهوبة وإلهام لدني" ([2]). ويجد المتصوفة في الآيات المتشابهة منهلا يسعفهم في توليد اصطلاحاتهم، ويغريهم بالتوسع في مدلولاتها إلى حد بعيد، إذ نجد ألفاظا في القرآن الكريم قد صرفت لمعان "باطنية" لا يصح بحال أن تفسَّر بالمعنى الظاهري، فما معنى وجه الله في قوله تعالى: ﴿ **فأينما تولوا فثم وجه الله**﴾؟ وما معنى الجوارح الواردة في الحديث القدسي: "ولا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها." وجدير بالذكر أن الصوفية وجدوا في هذا الحديث مجالا رحبا لمعاني الفناء؛ فناء المخلوق في الخالق، والمحب في المحبوب" ([3]) فالسمع والبصر واللسان واليد وأفعالها هي مما يدرك بالحس والعقل في حال نسبتها للإنسان، أما إسنادها إلى الله عز وجل، فذلك شأو بعيد، تكلّ في إدراكه الأفهام، وتضنى في بلوغه الأجسام، فهو القريب البعيد، والمألوف الغريب، كالسهل الممتنع من الأساليب.

إن الشفافية الصوفية ورقة الحجب التي تفصل ما بين الصوفي والحقيقة الكبرى التي تغنيانه عن حسه وعقله في إدراك ما حوله، ذلك أن الإنسان يكون في حاجة إليهما لإدراك ما خفي من الأمور، واستشعار ما وراء الحجب، أما إذا لم يكن بينه وبين حقائق الأشياء حجاب، أو كان هذا الحجاب غلالة تشف عما وراءها، فإنه يستغني عن العقل والحس.

([1]) السيد محمود أبو الفيض المنوفي: المدخل إلى التصوف، الدار القومية، القاهرة، (د. ت)، ص9، 30.

([2]) السيد محمود أبو الفيض المنوفي: المدخل إلى التصوف، ص9، 30.

([3]) قمر كيلاني: في التصوف الإسلامي، ص18.

وقد نقرّب الصورة أكثر، ولكن دون تكافؤ، فنشبه المسألة بمن عرف الغابة درسا في كتاب أو حديثا ألقي إليه، ومن عرفها مشاهدة على شاشة الإذاعة المرئية، ومن شاهدها عيانا وتجول في أرجائها. فالأول استخدم اللفظ مقروءا أو مسموعا لإدراك المعنى، والثاني أدركه ألوانا متحركة، أما الثالث فقد اتصل به دون وسيط من رمز أو تمثيل.

وكلما اعتلى الصوفي مقاما توسعت إدراكاته، وتفهم الأشياء بطريقة أشمل وأهم، حتى إن تصرفاته لتبدو للشخص العادي شاذة وغريبة عما هو مألوف لنا جميعا، وعما اعتدنا عليه، وربما ننسب ذلك إلى الهذيان والجنون." ([1])

ومن هنا نستطيع أن نقول إن أبعاد التطور الدلالي التي تعكسها اصطلاحات الصوفية هي نمط جديد من الرمزية ما أشبهها بالسريالية التي لا يفهمها إلا صاحبها، ولا يدرك حقيقتها إلا من تجرد من حسه، وتجاوز عقله إلى مراق أعلى وأسمى، تتصل فيها النفس عبر شفافية الروح بحقائق الكون، تاركة وراءها إدراك واقعه ومحسوسه إلى عقل العلماء وإحساس العامة، وهذا يعني أننا لا نستطيع أن نفلسف اصطلاحاتهم، ولا أن نخضعها لمقاييس التطور اللغوي المعروفة، بل تقتضي أن نبحث لها جميعا عن مواصفات ومقاييس جديدة، وذلك لأنها ليست نتاج عقل وحس، بقدر ما هي حصاد روح وتجليات نفس مشرقة.

ونستعرض فيما يلي طائفة من الاصطلاحات لمعانيها في عرف المتصوفة وعند عامة الناس (المعنى اللغوي)، لنعرف مدى الفرق بينهما، فالسهر في اللغة هو عدم النوم، ولكن عندهم عدم الغفلة، أي أنه يكون في كل وقت، بينما لا يكون السهر إلا ليلا، والمقصود بالغفلة أن تكون عن ذكر الله. والصمت في اللغة: ترك الكلام، أما المعنى الصوفي فهو صمت الضمير عن جميع التفاصيل." ([2])

([1]) حسن الشرقاوي: ألفاظ الصوفية ومعانيها، ص7.

([2]) القشيري: الرسالة القشيرية، ج2، ص299.

والذهاب هو ما نعرفه، بمعنى الانطلاق إلى جهة ما، أو الموت على نحو ما نجده في قول أبي فراس عندما حضرته الوفاة: "كل الأنام إلى ذهاب". ولكنه عند المتصوفة بمعنى المحبة الخالصة لله تعالى، والفناء في ذاته نتيجة الانشغال، وهو ثمرة من ثمرات العشق الإلهي، وتحرر من المدركات الحسية." ([1]) والحزن عند الصوفية حافز ييسر انتقال المريد الحزين من مقام إلى مقام أثناء رحلة المجاهدات والرياضات أسرع من المريد الذي فقد حزنه، ويقال: إن ما يقطعه الحزين في شهر، يقطعه غير الحزين في سنة." ([2]) وهو أنين من القلب يمنع النفس من طلب السرور والطرب، فهو إذن هم يجعل الصوفي دائم التفكير في حاله. لا من أجل طلب من طلبات الدنيا ابتغاه ولم يتحقق، ولا بسبب ابتلاء أو مصيبة دنيوية أو لفقد مال أو أهل أو جاه." ([3])، كما هي الحال عند عامة الناس، وعلى نحو ما نجده في المعاجم اللغوية.

ونقف على جانب عريض من المفارقات الدلالية . وهي تشبه الألغاز . في أشعار المتصوفة، فتبدو وكأنها تلاعبي بالألفاظ وما هي بذلك، ولكن للقوم معاني يفهمونها، ويدرك مراميها العارفون.

والذكر عند الهروي هو: التخلص من الغفلة والنسيان. هذا مخالف للتعريف المعجمي وللمعنى الاصطلاحي في الفقه الظاهري، ولكن الهروي عبر عن الذكر بزوال ضده، ولم يذكر حقيقته." ([4]) وما نراه فعل ذلك إلا لأنه يرى أن حد الذكر أوسع بكثير مما يعبَّر عنه بتعريف جامع مانع يبين حده، فذهب إلى التعريف السلبي بنفي النقيض.

([1]) حسن الشرقاوي: ألفاظ الصوفية ومعانيها، ص169.

([2]) السراج الطوسي: اللمع، ص372.

([3]) حسن الشرقاوي: ألفاظ الصوفية ومعانيها، ص142.

([4]) عبد القادر محمود: دراسات في الفلسفة الدينية، ص277.

واليقين في اللغة العلم، ونقيض الشك والجهل. ولكنه عند المتصوفة لمعان شتى؛ فهو العلم المستودع في القلوب، وهو قلة الاهتمام بالغد، وهو شعبة من شعب الإيمان، وهو تحقيق الأسرار بأحكام المغيبات." ([1])

هـ- المصطلاحات الصوفية في الديوانين ودلالاتها:

1_ المصطلح الصوفي في ديوان أبي مدين شعيب ودلالته:

ورد في ديوان أبي مدين مصطلحات كثيرة تناغما مع طبيعة الشعراء المتصوفين الذين اعتمدوها قصدا لتكون لغتهم الخاصة التي لا يفهمها إلا من سلك طريقهم وجرب حياة التصوف ومن هذه المصطلحات ما يلي:

الوجود:

يقول: ابن عربي « الوجود كله حروف وكلمات وسور وآيات فهو القرآن الكبير الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، فهو محفوظ العين ، فلا يتصف بالعدم ، لأن العدم نفي الشيئية والشيئية معقولة وجوداً وثبوتاً ، وما ثم رتبة ثالثة »[2] .

يقول : أبو الحسن الششتري « الوجود: هو الخير المطلق »[3] .

يقول: عبد الحق بن سبعين « الوجود: هو ما أدركه الحس، أو تطرق إليه الوهم، أو دل عليه الدليل »[4].

تقول: سعاد الحكيم « الوجود [عند ابن عربي] : هو مقام قابل للتحصيل ، ثمنه الزهد في الموجود، بمعنى الموجودات ، أي كل ما سوى الله »[5] .

العدم: في اللغة

([1]) القشيري: الرسالة القشيرية، ص179.

(2) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 4 ، ص 167 .

(3) إدريس شاه : طريقة الصوفي، ترجمة سماء زكي المحاسني – مؤسسة الوفاء – بيروت – ط1 – 1989 . ص 292.

(4) ابن سبعين: بُد العارف، تح: جوزج كثورة، ط1، بيروت، 1978، ص 113 .

(5) سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت ، ط1، 1401 هـ . ص 1130 .

« عَدَمٌ : ضدّ الوجود ، فهو نفي شيء من شأنه أن يوجد »[1] .

في الاصطلاح الصوفي يقول: ابن عربي « العدم : هو آخر نهايات القِدَم »[2] .

يقول: عبد الحق بن سبعين « العدم: هو ما لم يكن شيء على الإطلاق، ولا هو شيء على الإطلاق ، وليس له ذات، ولا هوية، ولا إنية، و معقوله: هو في القوة الوهمية .. وهو بالجملة لا يكون فاعلاً ولا مفعولاً ، ولا يعقل بخارج الذهن ولا داخله ولا يتصور »[3] .

يقول : الدكتور عبد المنعم الحفني « العدم [عند الصوفية] : هو شر محض بالذات ، لأنه لا يستند إلى الحق سبحانه »[4] .

المحو: في اللغة

« محا الشيء : أذهب أثره . محا الله الذنوب : غفرها »[5] .

وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم (3) مرات بصيغ مختلفة ، منها قوله تعالى : ﴿ **يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ** ﴾[6] .

في الاصطلاح الصوفي

يقول: ابن عربي « المحو : هو رفع أوصاف العادة وإزالة العلة ، وهو أيضاً ما ستره الحق ونفاه ، وعنه يكون الذوق »[7] .

---

(1) المعجم العربي الأساسي: منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مصر، 1989، ص 827 .

(2) قاسم محمد عباس ، حسين محمد عجيل: رسائل ابن عربي ، شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى، ص 232 .

(3) ابن سبعين: بد العارف، ص 62 .

(4) عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، ص 140 .

(5) المعجم العربي الأساسي: ص 1122 .

(6) سورة الرعد : الآية 39 .

(7) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 2، ص 133 .

ويقول: « المحو: فناء أفعال (العبد) في فعل الحق »[1] .

يقول: أحمد بن عجيبة :« وهي ثلاثة: محو الزلة عن الظواهر، ومحو الغفلة عن الضمائر، ومحو العلة عن السرائر. ففي محو الزلة إثبات التوبة، وفي محو الغفلة إثبات اليقظة، وفي محو العلة إثبات الصفاء »[2] .

الفناء:

يقول: أحمد بن عجيبة عن مصطلح الفناء « أي تتجلى له عظمة الذات ، فتفنيه عن رؤية الأشياء ومن جملتها نفسه فيصير عين العين ويغرق في بحر الأحدية ، وقد يطلق الفناء على الفناء في الأفعال ، فلا يرى فاعلا إلا الله ، وعلى الفناء في الصفات فلا قدير ولا سميع ولا بصير إلا الله يعني انه يرى الخلق موتى لا قدرة لهم ولا سمع لهم ولا بصر إلا بالله وبعد هذا يقع الفناء في الذات وفي ذلك يقول الشاعر :

فيفنى ثم يفنى ثم يفنى فكان فناؤه عين البقاء »[3] .

الفقير:

يقول: أبو عبد الله المغربي « الفقير : هو الذي لا يرجع إلى مستند في الكون غير الالتجاء إلى من إليه فقره ليغنيه بالاستغناء به كما عززه بالافتقار إليه »[4] .

يقول: ابن عربي « الفقير: هو الذي يفتقر إلى كل شيء ولا يفتقر إليه شيء وهذا هو العبد المحض عند المحققين، فتكون حاله في شيئية وجوده كحاله في شيئية عدمه»[5] .

---

(1) كمال الدين القاشاني: اصطلاحات الصوفية ، ص 81 .

(2) أحمد بن عجيبة : معراج التشوف إلى حقائق أهل التصوف، تصحيح وتعليق: محمد بن احمد بن الهاشمي بن عبد الرحمن التلمساني، مطبعة الاعتدال، دمشق، الطبعة الأولى، سنة 1937 م، ص 35 – 36 .

(3) أحمد بن عجيبة : معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ص 31 .

(4) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ،ج 10 ، ص335 .

(5) ابن عربي: الفتوحات المكية : ج 2 ، ص 263 .

يقول: أحمد بن عجيبة « الفقير: هو الذي افتقر مما سوى الله، ورفض كل ما يشغله عن الله.

وقيل: الفقير: هو الذي لا تقله الأرض ، ولا تظله السماء أي لا يحصره الكون لرفع همته ونفوذ بصيرته »[1].

الحضرة: في اللغة

« حَضْرَة : 1. حضور . 2. قُرْب الشيء »[2] .

« الحَضْرَة : 1. مكان الحضور ذاته . 2. الفِناء »[3] .

في الاصطلاح الصوفي

يقول : ابن عربي « الحضرة في عرف القوم : الذات والصفات والأفعال »[4]

يقول : أحمد بن عجيبة « الحضرة : هي عبارة عن كشف رداء الصون عن أصل نور الكون ، فتلوح أنوار القدم على صفحات العدم ، فيتلاشى الحادث ويبقى القديم »[5] .

ويقول : « الحضرة : هي حضور القلب مع الرب »[6] .

(الحضرة) في اصطلاح الشيخ الأكبر ابن عربي

تقول سعاد الحكيم : كل حقيقة من الحقائق الإلهية والكونية ، مع جميع مظاهرها في كل العوالم تشكل حضرة ، هي حضرة الحقيقة المشار إليها ، مثلاً : القدرة هي حقيقة إلهية يرجع إليها كل مظهر للقدرة في العوالم كافة ، فالقدرة الإلهية مع جميع مظاهرها وتجلياتها من حيث تميزها عن بقية الحقائق الإلهية تشكل حضرة هي : حضرة القدرة .

---

(1) أحمد بن عجيبة : معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ص 47 .

(2) المعجم العربي الأساسي ، ص 327 .

(3) المنجد في اللغة والأعلام ، توزيع المكتبة الشرقية، طباعة دار المشرق، بيروت، ط29، (د.ت). ص 139 .

(4)ابن عربي : الفتوحات المكية ،ج 4 ، ص 407 .

(5) أحمد بن عجيبة : الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، طبعة محمود أفندي شاكر الكتبي، المطبعة الجمالية، مصر ، ط2 ، ج 1 ، 1913، ص 143 .

(6) أحمد بن عجيبة: إيقاظ الهمم في شرح الحكم – المطبعة الجمالية – مصر – 1913 ، ص 35 .

يقول ابن عربي : « إن الحضرات الإلهية لا تكاد تنحصر ، لأنها نسب ... وكل اسم إلهي هو حضرة ، ومن أسمائه ما نعلم ومنها ما لا نعلم . و كل ما يفتقر إليه هو اسم من أسمائه تعالى »[1].

الشيخ: في اللغة

« شيخ : 1. لقب يطلق على رجل الدين الإسلامي .

2. ذو مكانة في العلم »[2] .

وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم (4) مرات بصيغ مختلفة ، منها قوله تعالى : ﴿ **ثُمَّ لِتَبْلُغوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكونوا شُيوخاً وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفّى مِنْ قَبْلُ وَلِتَبْلُغوا أَجَلاً مُسَمّىً وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلونَ** ﴾[3] .

في السنة المطهرة

يقول: أبو حامد الغزالي: « قال ﷺ:﴿ الشيخ في قومه، كالنبي في أمته ﴾ »[4].

في الاصطلاح الصوفي

يقول: أبو مدين المغربي « الشيخ: هو من شهدت له ذاتك بالتقديم، وسرك بالتعظيم.

الشيخ: من هذبك بأخلاقه ، وأدبك بإطراقه، وأنار باطنك بإشراقه .

الشيخ : من جمعك في حضوره ، وحفظك في مغيبه »[5] .

الشيخ أحمد زروق الشيخ : هو الدليل الصالح [6] .

---

(1) ابن عربي: الفتوحات المكية – ج4 ، ص 318 .

(2) المعجم العربي الأساسي، ص 712 .

(3) سورة غافر : الآية 67 .

(4) الغزالي: ميزان العمل، تحقيق : سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط1، 1964. ص 333

(5) ابن عباد الرندي: كتاب غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، تحقيق : عبد الحليم محمود ، محمود بن الشريف، مطبعة السعادة، القاهرة، ط 1، ج 2 ، 1970 ، ص 174 .

(6) علي فهمي خشيم : أحمد زروق والزروقية، دار مكتبة الفكر، طرابلس، الطبعة الاولى، 1975 م ، ص 261.

الطريق: في اللغة

« طريقة : أسلوب ، مسلك »[1] .

وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم (9) مرات بصيغ مختلفة ، منها قوله تعالى : ﴿ **وَأَنْ لَّوِ اسْتَقاموا عَلى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْناهُمْ ماءً غَدَقاً** ﴾[2] .

في الاصطلاح الصوفي

يقول: ابن عربي « الطريق : عبارة عن مراسم الحق المشروعة التي لا رخصة فيها »[3] .

يقول: أبو الحسن الشاذلي « الطريق: هو القصد إلى الله تعالى »[4] .

وأضاف قائلاً: « وهو أربعة أشياء من حازها فهو من الصديقين المحققين، ومن حاز منها ثلاثة فهو من الأولياء المقربين، ومن حاز منها اثنين فهو من الشهداء الموقنين، ومن حاز منها واحداً فهو من عباد الله الصالحين .

أولها : الذكر ، وبساطه العمل الصالح ، وثمرته النور .

وثانيها : التفكر ، وبساطه الصبر ، وثمرته العلم .

وثالثها : الفقر ، وبساطه الشكر ، وثمرته المزيد منه .

ورابعها : الحب ، وبساطه بغض الدنيا وأهلها ، وثمرته الوصول بالمحبوب »[5] .

يرى الدكتور عبد الحليم محمود أن الفقر عند الشيخ هو مما سوى الله إلى الله .

---

(1) المعجم العربي الأساسي، ص 792 .

(2) سورة الجن : الآية 16 .

(3) ابن عربي: الفتوحات المكية ، ج 2 ، ص 133 – 134 .

(4) عبد الحليم محمود: أبو الحسن الشاذلي الصوفي المجاهد والعارف بالله ، مطبعة الدار المصرية للطباعة والنشر، القاهرة، (د.ت)، ص 122 – 123 .

(5) عبد الحليم محمود: أبو الحسن الشاذلي الصوفي المجاهد والعارف بالله ، ص 122 – 123 .

الوجد: يقول: أبو الحسين النوري « الوجد : لهيب ينشأ في الأسرار ، ويسنح عن الشوق ، فتضطرب الجوارح طرباً أو حزناً عند ذلك الوارد »[1] .

يقول: ابن عربي: « الوجد عند الطائفة : عبارة عما يصادف القلب من الأحوال المفنية له عن شهوده وشهود الحاضري . وقد يكون الوجد عندهم عبارة عن ثمرة الحزن في القلب »[2]

يقول: أحمد بن عجيبة « الوجد : هو الذي يرد على القلب ويصادفه بلا تأمل ولا تكلف ، أما شوق مقلق ، أو خوف مزعج ، وهو بعد التواجد »[3] .

يقول: عبد المنعم الحفني « الوجد : هو خشوع الروح عند مطالعة سر الحق .

وقيل : عجز الروح من احتمال غلبة الشوق ، عند وجود حلاوة الذكر »[4] .

الشوق: في اللغة

« اشتاق إليه : رغبت نفسه فيه .

شوق : نزوع النفس إلى الشيء .

شاقته رؤيته : هاجته وحرَّكت نفسه »[5] .

في الاصطلاح الصوفي

يقول: ابن الدباغ « الشوق : ومعناه حركة النفس إلى تتميم ابتهاجها بتصور حضرة محبوبها، وهو من لوازم المحبة إذ النفس تشتاق أبداً لمن تحب »[6] .

يقول: أبو حامد الغزالي « الشوق : هو الداعي إلى حالة المكاشفة ، إذ الشوق هو التمني للقاء المعشوق، ولقاء المعشوق لا يحصل إلا بالمكاشفة ، والمكاشفة إما أن يكون عياناً أو

---

(1) أبو بكر الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 113 .

(2) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 2 ص 537 .

(3) أحمد بن عجيبة:معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ص 34 .

(4) عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، ص 264 .

(5) المعجم العربي الأساسي، ص 709 .

(6)الحكيم الترمذي – ختم الأولياء – تحقيق عثمان اسماعيل يحيى – بحوث ودراسات معهد الاداب الشرقية – المطبعة الكاثوليكيبة – بيروت ، ص 467 .

قلبية، وهو تجلي المعشوق بحالة يحملها قلب العاشق ، لكن العيان هو أفضل بشرط جامع بين القلب والعين »[1] .

يقول: أحمد بن العريف الصنهاجي « الشوق : هو هبوب القلب إلى تمني غائب يحضر، وإعواز الصبر عن فقده، وارتياح السر إلى طلبه، وهو من أضعف منازل القوم»[2] .

يقول: عبد الحق بن سبعين « الشوق: هو باب الهمة »[3].

يقول: كمال الدين القاشاني « الشوق : يعنون به قواصف قهر المحبة بشدة ميلها إلى إلحاق المشتاق بمشوقه، والعاشق بمعشوقه »[4] .

يقول: أحمد زروق « الشوق: اهتياج القلق لتمكن الحرق »[5] .

البعد: في اللغة

« بَعُدَ المسافر : نأى . بَعُدَت المسافة : امتدت وطالت »[6] .

وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم (36) مرة بصيغ مختلفة ، منها قوله تعالى: ﴿ **أولَئِكَ يُنادَوْنَ مِنْ مَكانٍ بَعيدٍ** ﴾[7] .

في الاصطلاح الصوفي

(1) الغزالي: سر العالمين وكشف ما في الدارين ، مكتبة الثقة الدينية في النجف الاشرف ، ط2، 1965 م، ص 168 .

(2) أحمد بن العريف الصنهاجي: محاسن المجالس، باريس، 1933 ، ص 93 – 94 .

(3) عبد الرحمن بدوي: رسائل ابن سبعين، ص 257 .

(4) كمال الدين القاشاني: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، ص 345 .

(5) أحمد زروق: شرح الحكم العطائية، حققه وضبطه أحمد زكي عطية، منشورات الجامعة الليبية، كلية الآداب، 1971، ص 303 .

(6) المعجم العربي الأساسي، ص 165 .

(7) سورة فصلت : الآية 44.

يقول: ابن عربي « البعد : الإقامة على المخالفات. وقد يكون البعد منك، ويختلف باختلاف الأحوال، فيدل على ما يراد به قرائن الأحوال، وكذلك القرب »[1] .

يقول: أحمد بن عجيبة « البعد: هو البعد عن التوفيق، ثم البعد عن سلوك الطريق، ثم البعد عن التحقيق »[2] .

القرب: يعني الوسيلة [3] .

يقول: ابن عربي « القرب: وهو القيام بالطاعات. وقد يطلقونه ويريدون به قرب قاب قوسين، وهما قوسا الدائرة إذا قطعت بخط أو أدنى. والمطلوب بالقرب: إنما هو أن يكون صفة العبد فيتصف بالقرب من الحق إتصاف الحق بالقرب منه كما قال:

﴿ **وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ** ﴾[4] ، والرجال يطلبون أن يكونوا مع الحق أبداً في أي صورة تجلي وهو لا يزال متجلياً في صور عباده ، دائماً فيكون العبد معه حيث تجلى دائماً ، كما لا يخلو العبد عن أينية دائماً والله معه أينما كان دائماً ، فأينية الحق: صورة ما يتجلى فيها. فالعارفون لا يزالون في شهود القرب دائمين: لأنهم لا يزالون في شهادة الصور في نفوسهم وفي غير نفوسهم ، وليس إلا تجلي الحق .

وأما القرب الذي هو القيام بالطاعات : فذلك القرب من سعادة العبد بالفوز من شقاوته. وسعادة العبد في نيل جميع أغراضه كله ولا يكون له ذلك إلا في الجنة ، وأما في الدنيا فإنه لا بد من ترك بعض أغراضه القادحة في سعادته . فقرب العامة والقرب العام: إنما هو القرب من السعادة فيطيع ليسعد. وقرب العارفين ما ذكرناه فهو يتضمن السعادة وزيادة ، ولولا الأسماء الإلهية وحكمها في الأكوان ما ظهر حكم القرب والبعد في العالم ، فإن كل عبد في كل وقت لا بد أن يكون صاحب قرب من اسم إلهي صاحب بعد من اسم آخر لا

---

(1) ابن عربي: اصطلاح الصوفية ، ص 7 .

(2) أحمد بن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ص 38 .

(3) السراج الطوسي: اللمع في التصوف، ص 56.

(4) سورة الحديد : الآية 4 .

حكم له فيه في الوقت »[1] .

العشق: في اللغة

« عَشِقَ : أحَبَّ حُبّاً شَديداً »[2] .

في الاصطلاح الصوفي

يقول: ابن عربي « العشق : هو إفراط المحبة ، وكنى عنه في القرآن بشدة الحب في قوله : ﴿ **والَّذينَ آمَنوا أَشَدُّ حُبّاً لِلّهِ** ﴾[3] والعشق : التفاف الحب على المحب حتى خالط جميع أجزائه واشتمل عليه اشتمال الصماء مشتق من العشقة »[4] .

السكر: في اللغة

« السكر : الغياب عن الإدراك من شرب الخمر »[5] .

وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم (5) مرات بصيغ مختلفة ، منها قوله تعالى : ﴿ **وَتَرى النّاسَ سُكارى وَما هُمْ بِسُكارى وَلَكِنَّ عَذابَ اللّهِ شَديدٌ** ﴾[6] .

في الاصطلاح الصوفي

يقول: ابن عربي السكر : هو من أحوال الشهود ، وهو يورث بسطاً وادلالاً وافشاءاً للأسرار الإلهية . وكل حال لا يورث ذلك فليس بسكر ، وإنما هو غيبة أو فناء أو محق [7] .

السكر : إشارة إلى مقام الحيرة ، لأن السكران حيران [8] .

(1) ابن عربي: الفتوحات المكية ، ج 2 ، ص 558 – 559 .

(2) المعجم العربي الأساسي، ص 842 .

(3)سورة البقرة : الآية 165 .

(4)ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 2 ، ص 323 .

(5) المعجم العربي الأساسي، ص 631

(6) سورة الحج :الآية 2 .

(7) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 2، ص 545 .

(8) ابن عربي: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ص 133.

ويقول : « السكر : هو غيبة بوارد قوي مفرح يكون عنه صحو في الكبير »[1] .

يقول: أحمد زروق « السكر : هو غلبة تمنع من التصرف بالاختيار »[2] .

يقول: عبد المنعم الحفني « السكر : هو دهش يلحق سر المحب عند مشاهدة جمال المحبوب فجأة ، فيذهل الحس ويلم بالباطن فرح وهزة وانبساط لتباعده عن عالم التفرقة ، ويصيب السر الدهش والوله لتحير النظر في شهود جمال الحق ، وتسمى هذه الحالة : سكراً لمشاركتها السكر الظاهر في الأوصاف المذكورة »[3] .

الشهود: في اللغة

« شَهِدَ المجلس : حضره . شَهِدَ الحادث : رآه وعاينه »[4] .

في الاصطلاح الصوفي

يقول: ابن عربي « الشهود عند القوم : هو فناء حكم لا فناء عين »[5] .

تقول: سعاد الحكيم « الشهود [عند ابن عربي]: هو المشاهدة نفسها ، فهو يستعملها على الترادف التام »[6] .

الشفيع: في اللغة

« شَفَعَ له إلى فلان: سأل فلاناً التجاوز عن ذنبه أو خطئه نحوه أو نحو غيره .
شَفَعَ في الأمر: كان شفيعاً فيه »[7] .

وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم (30) مرة على اختلاف مشتقاتها ، منها قوله تعالى:

---

(1) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 2، ص 133 .

(2) أحمد زروق: شرح الحكم العطائية ، ص 406 .

(3) عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية ، مكتبة المدبولي، القاهرة، ط1، 2003 م، ، ج 2 ، ص 795 .

(4) المعجم العربي الأساسي، ص 705 .

(5) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 4، ص 41 .

(6) سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، ص 659 .

(7) المعجم العربي الأساسي، ص 693 .

﴿ **لا يَمْلِكونَ الشَّفاعَةَ إِلّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْداً** ﴾(1) .

في الاصطلاح الصوفي

يقول : الشيخ أحمد الكمشخانوي النقشبندي « الشفاعة : هي انصباب النور على جوهر النبوة ، فتتبسط من جوهر النبوة إلى الأنبياء والأولياء ، وتتدفع الأنوار من الأنبياء والأولياء إلى الخلق »(2) .

الهجران: في اللغة

« هَجَرَ الشيء : تَرَكَه »(3) .

وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم (31) مرة بمشتقاتها المختلفة ، منها قوله تعالى : ﴿ **والرُّجْزَ فاهْجُرْ** ﴾(4) .

في الاصطلاح الصوفي

يقول : الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي « قال بعضهم : المهاجر إلى الله : هو المنقطع إلى الله من غير الله »(5) .

السر: في اللغة

« سر: 1. المستور الخفي الذي يتعذر فهمه .

2. ما يحاول المرء كتمانه من قول أو فعل. سريرة : ما يكتمه الإنسان »(6)

وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم (32) مرة بمشتقاتها المختلفة ، منها قوله تعالى : ﴿ **وإن**

---

(1) سورة مريم : الآية 87 .

(2)أحمد الكمشخانوي النقشبندي : جامع الأصول في الأولياء، تحقيق: أديب نصر الدين، بيروت، ط1، 1997.، ص 123 .

(3) المعجم العربي الأساسي، ص 1253 .

(4) سورة المدثر : الآية 5 .

(5) أبو عبد الرحمن السلمي: أبو عبد الرحمن السلمي زيادات حقائق التفسير – حققها وقدم لها جيرهارد بودرينغ (استاذ الدراسات الاسلامية في جامعة يائل) – دار المشرق – بيروت ، ص 121 .

(6) المعجم العربي الأساسي، ص 619

تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وأَخْفى ﴾[1] .

في الاصطلاح الصوفي

يقول: الغوث الأعظم عبد القادر الكيلاني « السر : هو الخلوة »[2] .

ويقول : « السر : من نور الله تعالى ، فلا يميل إلى غير الله تعالى »[3] .

الكأس: في اللغة

« كأس : إناء يشرب فيه ، هكذا يسمى ما دام فيه الشراب »[4] .

وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم (6) مرات ، منها قوله تعالى : ﴿ **إِنَّ الْأَبْرارَ يَشْرَبونَ مِنْ كَأْسٍ كانَ مِزاجُها كافوراً** ﴾[5] .

في الاصطلاح الصوفي

يقول: أبو الحسن الشاذلي الكأس : هو اللطف الموصل للنور الساطع عن جمال المحبوب إلى أفواه القلوب [6]

في الفرق بين الخمرة والكأس والشراب

يقول: أحمد بن عجيبة : « الخمرة يطلقونها على الذات العلية قبل التجلي، وعلى الأسرار القائمة بالأشياء بعد التجلي، فيقولون الخمرة الأزلية تجلت بكذا ، ومن نعتها كذا، وقامت بها الأشياء تسترا على سر الربوبية، وعليها غنى ابن الفارض في خمريته. وإنما سموها خمرة: لأنها إذا تجلت للقلوب غابت عن حسها كما تغيب بالخمرة الحسية، وقد

---

(1) سورة طه : الآية 7.

(2)محمد الكسنزان: جلاء الخاطر من كلام الشيخ عبد القادر ، شركة عشتار للطباعة والنشر، بغداد ، 1989، ص 47 .

(3) عبد القادر الكيلاني: سر الأسرار ومظهر والأنوار، مطبعة البهية المصرية، (د.ت)،، ص 68 .

(4) المعجم العربي الأساسي، ص 1021 .

(5) سورة الإنسان : الآية 5 .

(6) عبد الحليم محمود: أبو الحسن الشاذلي الصوفي المجاهد والعارف بالله، ص 135.

يطلقونها على نفس السكر والوجد والوجدان يقولون: كنا في خمرة عظيمة، أي : في غيبة عن الإحساس كبيرة ، وعلى هذا غنى الششتري حيث قال :

خمرها دون خمري   خمرتي أزلية

أي : سكر خمرة الدوالي دون خمرتي .

وأما الكأس الذي تشرب منه هذه الخمرة : فهو كناية عن سطوع أنوار التجلي على القلوب عند هيجان المحبة ، فتدخل عليها حلاوة الوجد حتى تغيب ، وذلك عند سماع ، أو ذكر، أو مذاكرة .

الهوى: في اللغة

« هوى: ج أهواء : ميل النفس إلى الشهوة »[1] .

وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم (36) مرة على اختلاف مشتقاتها، منها قوله تعالى: ﴿ **وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى** ﴾[2] .

في الاصطلاح الصوفي

يقول: ابن عربي « الهوى: عندنا : عبارة عن سقوط الحب في القلب في أول نشأة في قلب المحب لا غير »[3] .

يقول: أحمد زروق « الهوى : هو الميل للأغراض النفسانية ، واتباعه بالعمل ، على مقتضى الهوى في الإقبال والادبار من غير مبالاة بالشرع»[4].

يقول: عبد القادر الجزائري « الهوى : هو ميل النفس إلى ما يلائمها »[5] .

---

(1) المعجم العربي الأساسي، ص 1280 .

(2) سورة النجم : الآية 3 .

(3) ابن عربي: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ص 10 .

(4) أحمد زروق: شرح الحكم العطائية، ص 293.

(5) عبد القادر الجزائري: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ج 1 ، ص 202 .

الكون:

في اللغة

« الكون : 1. جملة الموجودات المادية التي لها زمان ومكان.

2. الأجرام التي يتكون منها العالم »[1] .

في الاصطلاح الصوفي

يقول: ابن عربي « الكون : كل أمر وجودي هو خلاف الباطل »[2] .

ويقول : « الكون : خيال ، وهو حق في الحقيقة »[3] .

الحجاب: في اللغة

« الحجاب : كل ما يفصل بين شيئين »[4] .

وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم (8) مرات بصيغ مختلفة ، منها قوله تعالى : ﴿ **وَما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلّا وَحْياً أو مِنْ وَراءِ حِجابٍ** ﴾[5] .

في السنة المطهرة

عن ابن عباس أن النبي ﷺ بعث معاذ بن جبل إلى اليمن ... الحديث ، وفي آخره قوله ﷺ : ﴿ واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينه وبين الله حجاب ﴾[6] .

في الاصطلاح الصوفي

يقول: ابن عربي « الحجاب : كل ما ستر مطلوبك عن عينك »[7] .

(1) المعجم العربي الأساسي، ص 1061 .
(2) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 2، ص 129 .
(3) إسماعيل حقي البروسوي: تفسير روح البيان، المكتبة الإسلامية، 1330 هـ ، ج 8، ص 461 .
(4) المعجم العربي الاساسي، ص 291 .
(5) سورة الشورى : الآية 51 .
(6) صحيح مسلم، ج 1 ، ص 50 .
(7) ابن عربي: اصطلاح الصوفية ، ص 13 .

ويقول: أبو الحسن الشاذلي الحجاب: هو الستر الذي يحجب الولي عن اعتقاد الناس فيه . ولكل ولي حجاب ، وأنا حجابي الأسباب [1] .

ويقول: عبد المنعم الحفني« الحجاب: هو حائل يحول بين الشيء المطلوب المقصود وبين طالبه وقاصده وقيل: الحجاب: هو الذي يحتجب به الإنسان عن قرب الله »[2] .

القلب : في اللغة

« قلب : عضو ضخ الدم في الجسم .

قلب كل شيء : وسطه لبه »[3] .

وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم (122) مرة على اختلاف مشتقاتها ، منها في قوله تعالى : ﴿ **إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ** ﴾[4] .

في الاصطلاح الصوفي

يقول: أبو طالب المكي « القلب: خزانة من خزائن الملكوت، قد أودعه مقلبه من لطائف الرغبوت والرهبوت، وشعشع فيه من أنوار العظمة والجبروت ما شاء لأهل الرفيق الأعلى وذوي الملكوت الأدنى »[5] .

الهداية:

يقول : ابن عربي « الهدى : أن يهتدي الإنسان إلى الحيرة ، فيعلم أن الأمر حيرة ، والحيرة قلق وحركة، والحركة حياة. فلا سكون ، فلا موت، ووجود ، فلا عدم »[6] .

ويقول : « الهدى : بمعنى البيان ، قد يعطي السعادة وقد لا يعطيها ، إلا أنه يعطي العلم

---

(1) عبد الحليم محمود: أبو الحسن الشاذلي الصوفي المجاهد والعارف بالله ، ص 67.

(2) عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية ، ص 74 .

(3) المعجم العربي الأساسي ، ص 1002 .

(4) سورة الشعراء : الآية 89 .

(5) أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج 1، ص 114 .

(6) ابن عربي: فصوص الحكم ، ص 200 .

ولا بد »[1] .

يقول: أحمد بن عجيبة « الهداية: هي تصويب العبد إلى طريق توصله إلى الحق، وقد تطلق على بيانها فقط »[2] .

الوسيلة: في اللغة

« وسيلة : كل ما يتحقق به غرض معين ، يقابلها الغاية »[3] .

في القرآن الكريم

وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم مرتين ، منها قوله تعالى : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ** ﴾[4] .

في الاصطلاح الصوفي

يقول : عبد القادر الجزائري « الوسيلة: وهو الشيخ الكامل بالنسبة، العارف بالطريق، وبالعلل العائقة، والأمراض المانعة في الوصول إلى العلم بالله تعالى، الحاذق الخبير بالمعالجة والأمزجة والأدوية ، وما يوافق منها، وقد انعقد إجماع أهل الله تعالى: أنه لا بد من الوسيلة : وهو الشيخ في طريق العلم بالله تعالى، ولا تغني عنه الكتب »[5] .

الشكر: في اللغة

« شكر الله : ذكر نعمته والثناء عليه. شكر الله لعبده: رضاه عن عبده وإثابته »[6] .

في القرآن الكريم

وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم (75) مرة بمشتقاتها المختلفة. منها قوله تعالى:

---

(1) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 4، ص 314 .
(2) أحمد بن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ص 26 .
(3) المعجم العربي الأساسي، ص 1309 .
(4) سورة المائدة : الآية 35 .
(5) عبد القادر الجزائري: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ج 1 ، ص 430 – 431 .
(6) المعجم العربي الأساسي، ص 697 .

﴿ **وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ** ﴾[1] .

في السنة المطهرة

عن قتادة قال : قال رسول الله ﷺ : ﴿ شكر النعمة إفشاؤها ﴾[2] .

في الاصطلاح الصوفي

يقول: أبو بكر الشبلي « الشكر : رؤية المنعم لا رؤية النعمة »[3] .

الحب: في اللغة

« حبَّ الشيء أو الشخص : وده أو مال إليه ...

الحب الإلهي: بهجة وليدة كمال معرفة الله يشعر بها العارفون من المتصوفة »[4] .

وردت في القرآن الكريم (83) مرة ، على اختلاف مشتقاتها ، منها قوله تعالى : ﴿ **فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكافِرِينَ** ﴾[5] .

في السنة المطهرة

عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : ﴿ إذا أحب الله العبد نادى جبريل إن الله يحب فلانا فأحببه فيحبه جبريل فينادي جبريل في أهل السماء إن الله يحب فلانا فأحبوه فيحبه أهل السماء ثم يوضع له القبول في الأرض ﴾[6] .

في الاصطلاح الصوفي

---

(1) سورة آل عمران : الآية 144 .

(2) عبد الرؤوف المناوي: فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى ، مصر، ط1- 1356هـ .ج1، ص 235 .

(3)عبد القادر الكيلاني: الغنية لطالبي طريق الحق في معرفة الآداب الشرعية، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1988، ج 1، ص612 .

(4) المعجم العربي الأساسي، ص 285 .

(5) سورة المائدة: الآية 54.

(6) محمد بن اسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي : الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة ، بيروت، ط3 ، 1987م . ج3 ، ص175 ، رقم 7047.

ويقول : « **المحبة** : هي استقلال الكثير من نفسك ، واستكثار القليل من حبيبك »(1)

يقول: إبراهيم الخواص « **المحبة** : هي محو الإرادة ، واحتراق جملة الصفات البشرية وحاجاتها »(2) .

ج- خصائص المصطلح عند أبي مدين:

1- يتميز المصطلح الصوفي عند أبي مدين بألفاظ تعبر عن التجربة الصوفية العملية، ومن هذه الألفاظ الشوق إلى المحبوب، ورجاء لقائه، والحنين إليه، والبكاء عليه والعذاب من أجله، وشكوى البعاد والفراق، وعذل العذول، والرّجاء في الوصال، والفناء في محبة المحبوب إلى درجة الجنون أو الموت من أجله، وتحمل المحن والذل والهوان والخضوع والتذلل والتغزل، وغيرها.

2- هناك معجم يتميز بالتباين والتعارض يبن مفرداته، وذلك كما هو حال هذه المفردات: (لعلي أراكم - أنا عبدكم - ولي مقلة بالدمع تجري صبيبة - ميت الهوى- لأجددن سياحتي بنياحتي - عليه ذقت كؤوس الذل والمحن - خيبتم في الهوى ظنوني - طال اشتياقي ولا خل يؤانسني - منوا ولا تطلبوا منوني) وغيرها، وكما هو حال هذه المفردات التي تصور معاناة المحب في حاله أمام محبه: (سهادي- ووجدي- واكتئابي- ولوعتي- وشوقي - وسقمي - واصفراري - وأدمعي).

نجد في المقابل، وعلى التعارض كما سبق القول، المفردات المتعلقة بالآخر، يجسد بعضها الصدّ والهجر وعدم الاكتراث بالمحب، وذلك كما هو الحال في هذه المفردات: (أحبتي جفوني- نأوا للنوى مكاناً قصيا- خيبتم في الهوى ظنوني- فلا تزيدوا بصدكم - وما

---

(1) عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية ، ج 1 ، ص 211 .

(2) قاسم غني: تاريخ التصوف في الاسلام -ترجمه عن الفارسية صادق نشأت - راجعه د . احمد ناجي القيسي و د. محمد مصطفى حلمي - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة سنة 1970 م ، ص 469 .

نظرتم في خضوعي – ارحموا مغرماً في هواكم تغزل) وغيرها، ويجسد بعضها الآخر صفات الجمال والكمال في المحبوب، كما هو الحال في هذه المفردات: (تيهتموني في بديع جمالكم – سبيتني – ظهرت لي بجمال – ما نظرت عيني مليحاً سواكم – يا قمراً دونه حجاب)

3- هي رمزية المفردات ومجازيتها، ذلك لأنها في مجملها، هي من المفردات المستعملة في قاموس الغزليين غزلاً مادياً، وهي لذلك تجسد الحب الإنساني، وقد استعارها الشاعر الصّوفي ليجسد بها الحب الإلهي، فيكفي إذن رفع تلك المفردات، وهي عاملة في النص، إلى أجواء التصوف، لتنحرف دلالاتها من الحب الحسي إلى الحب الروحي، فإذا بالمحب هو الذات الصوفية، وإذا بالمحبوب هو الذات العلية، وإذا بالمفردات الأخرى تتحول دلالاتها في سياقهما تلقائيا من: الشوق الحسي إلى شوق الذات الجزئية إلى الذات الكلية، على سبيل التجاذب الروحي والتعاشق، وإذا بالحنين والهوى والوجد والعذاب، وطلب الوصال واللقاء والبكاء والهجران والنوى والبعاد والفراق والنياحة والسياحة، وغيرها من المفردات، تتحول دلالتها من الحسي إلى الروحي.

2- المصطلح الصوفي عند الششتري ودلالاتها:

نقف في هذا المعجم على أهم المصطلحات التي وردت في أشعار أبي الحسن الششتري، والتي كثيرا ما استعملها متصوفة الغرب الإسلامي في كتاباتهم النثرية أو الشعرية ومنهم الششتري، وهي مصطلحات استقوها إما من أمهات المؤلفات الصوفية المشرقية، أو من القرآن والسنة، أو من ضمن التراث الفلسفي اليوناني والأفلاطوني المحدث على حد سواء، أو من ضمن الفكر الفلسفي والكلامي والفقهي الإسلامي، وإما أنهم نحتوها.

والجدير بالذكر أن الششتري الذي وظف أغلب هذه المصطلحات الصوفية، قد جعلها تنسجم مع معجمه الشعري بعد أن خلصها من جفافها الميتافيزيقي وزودها بمسحة عاطفية روحية تقربها إلى الوجدان. ونجمل هذه المصطلحان فيما يلي:

الأحدية: وهي مرتبة الذات المطلقة أو العماء. ولا نعرف عن الذات الإلهية من حيث هي شيئا، ولا نستطيع أن نصفها بشيء سوى الوجود: " لأنها من هذه الحيثية مجردة من كل اسم ووصف وإضافة".([1])

الإحاطة: وهي الحقيقة الوجودية الواحدة ومن مرادفتها الكل والهو هو، والمنسوب اليه، والجامع، والأيس والأصل، وهي تشير جميعا إلى الله أو الحق.([2])

الأبدال: هم ثلاثون رجلا يروون الحديث، قلوبهم على قلب ابراهيم خليل الرحمان، كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلا. ومن الأبدال ثلاثمائة شخص على قلب آدم لكل واحد منهم من الأخلاق الإلهية ثلاثمائة خلق وأربعون شخصا على قلب نوح. وخمسة على قلب جبريل. وثلاثة على قلب ميكائيل.([3])

الاتحاد: هو تصيير ذاتين واحدة، وهو حال الصوفي الواصل، وقيل هو شهود وجود واحد مطلق من حيث أن جميع الأشياء موجودة بوجود ذل الواد، معدومة في أنفسها. ([4])

الاتصال: هو عبارة عن رؤية العبد ذاته متصلة بالموجود الأبدي من غير انقطاع. ([5])

الأحوال: الغيبة والحضور والصحو والسكر والوجد والهجوم، والفناء والبقاء، كلها من

([1]) أبو العلا عفيفي: فصوص الحكم. الفص الإسماعيلي. ج1. ط2. 1982. ص90 .

([2]) ابن سبعين: كتاب الإحاطة، نشره عبد الرحمن بدوي، مدريد، 1958، ص70.

([3]) عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص 13-14.

([4]) عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ق1، تح وتقديم: عبد العالي شاهين. القاهرة. ط1. 1992. ص49.

([5]) عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص50.

أحوال القلوب المتحققة بالذكر والتعظيم لله.[1]

الإرادة: هي شرارة من نار المحبة في القلب تجعل السالك مستعدا لدواعي الحق، أو هي الإقبال باللية على الحق، والأعراض عن الخلق وهي ابتداء المحبة. [2]

الأعيان: هي حقائق الممكنات في علم الله وهي صورة حقائق الأسماء الإلهية. [3]

الألف: إشارة إلى الذات الأحدية، أي الحق تعالى من حيث أنه أول الأشياء في أزل الأزل.[4]

الإنسان الكامل: هو الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية الجزئية والكلية، وهو الواسطة بين الحق والخلق، وبه وبمرتبته يصل فيض الحق والمدد الذي سبب بقاء ما سوى الحق إلى العالم كله علوا وسفلا.[5]

الأوتاد: هم أربعة رجال، منازلهم على منازل الجهات الأربع من العالم، شرق وغرب وشمال وجنوب، مع كل واحد منهم مقام تلك الجهة، ويحفظ الله تلك الجهات لكونها موضع نظر الله تعالى.[6]

الباطل: هو كل ما كان سوى الله والباطل معدوم فليس في الحقيقة وجود سوى الله.[7]

البرزخ: هو العالم المشهود بين عالم المعاني وعالم الأجساد.[8]

---

(1) السراج الطوسي: اللمع في التصوف، تح: عبد الحليم محمود وطه سرور، القاهرة 1960، ص490.

(2) عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص 13-14.

(3)عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ق1، ص85.

(4) عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية ، ق1، ص49.

(5) الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، تح: ابراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ، ص30.

(6) عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص30.

(7)عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ق1، ص 62.

(8) ابن عربي: اصطلاحات، تح: بسام عبد الوهاب الجالي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1990، ص73.

البسط: وهو بسط القلب في حالة الكشف وهو حالة من غير تكلف لا يكون اتيانها بالكسب ولا ذهابها بالجهد, والبسط في نظر العارفين كالرجال في نظر المريدين. أو هو: حال من يسع الأسماء لا يسعه شيء وعدل هو حال الرجاء.([1])

البصيرة: وهي عبارة عن قوة القليب المضيئة بنور القدس، يرى بها الإنسان حقائق الأشياء وبواطنها كما ترى النفس بالبصر صور الأشياء وظواهرها.([2])

البقاء: رؤية العبد قيام الله على كل شيء، وقيل بقاء العبد بقيام الله له في قيامه قبل قيامه لله بالله. وقيل هو أن يفنى عماله ويبقى بما الله. وهو مقام النبيين.([3])

البدعة: الأمر المحدث الذي لم يكن عليه الصحابة والتابعون ولم يكن مما اقتضاه الدليل الشرعي،

أو هو الفعل المخالف للسنة.([4])

البد: هو النصيب أو الحظ وبد العارف يعني ما يجب أن يصيبه العارف ليبلغ هذه الدرجة من العلوم وأعمال ليبلغ الدرجة العليا في التصوف. والبد عند ابن سبعين هو الواحد الحق: " ولا يبقى لك توجه إلا إلى بدك الحق الواحد الحق وحده".([5])

التأويل: صرف الآية إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه يوافق الكتاب والسنة، ولذلك فهو يختلف باختلاف حال المؤول من صفاء الفهم ورتبة المعرفة. والتأويل الصوفي هو التعبير أو المجاز. أنه عبور من ظاهر العبارة إلى باطنها.([6])

([1]) ابن عربي: اصطلاحات، ص58.

([2])عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية ق1، ص 64.

([3]) عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص 35.

([4]) الجرجاني: كتاب التعريفات، ص 33.

([5]) عبد الحق بن سبعين: الرسالة الفقيرية، رسائل ابن سبعين، تح: عبد الرحمان بدوي، دار ومكتبة بيبليون، دليل المنشورات، 2012، ص223.

([6]) الجرجاني: كتاب التعريفات، ص32.

التجريد: خلو قلب العبد وسره عما سوى الله، بمعنى أن يتجرد بظاهره عن الأعراض، وبباطنه عن الأعراض، وهو ألا يأخذ من عرض الدنيا شيء، ولا يطلب عما ترك منها عوضا من عاجل ولا آجل، بل يفعل ذلك لوجوب حق الله لا لعله غيره. ولا لسبب سواه.([1])

التجلي: هو إشراق أنوار إقبال الحق على قلوب المقبلين عليه وقيل ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، وهو على ثلاثة أحوال.

1- تجلي الذات: وهو المكاشفة أو كشوف القلب في الدنيا كما يظهر من الحديث: ﴿ **أن تعبد الله كانه تراه...**﴾

2- تجلي صفات الذات: وهو يكون في الآخرة، فريق في الجنة وفريق في النار.([2])

التحقيق: ظهور الحق في صورة الأسماء الإلهية أو هو الوصول إلى المعرفة بالله.

التصوف: هو الوقوف على آداب الشرع ظاهرا وباطنا وهو عبارة عن الأخلاق الإلهية وقد تستعمل كلمة التصوف أحيانا مرادفة لمكارم الأخلاق، والتصوف هو اجتناب الأخلاق السيئة استعدادا لقبول تجلي الصفات الإلهية.([3])

التلوين: هو أن ينتقل العبد من حال إلى حال، ويقول ابن عربي: التلوين مقام ناقص عند أكثر العرفاء ولكن عندنا هو أكمل المقامات لأن حال العبد في التلوين حال يقول الله تعالى بشأنها:﴿ **كل يوم هو في شان**﴾([4]).([5])

([1]) عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص41.

([2]) عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص42.

([3]) عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص74.

([4]) سورة الرحمن، الآية 29.

([5]) عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص66.

التوحيد: في اللغة، الحكم بأن الشيء واحد، والعلم بأنه واحد، وعند أهل الحقيقة تجريد الذات الإلهية عن كل ما يتصور في الإفهام ويتخيل في الأوهام والأذهان.([1])

التوكل: الثقة بما عند الله، واليأس عما في أيدي الناس.([2])

التجريد: إماطة السوى والكون على السر والقلب، إذ لا حجاب سوى الصور الكونية والغيار المنطبعة في ذات القلب([3])

التشبيه: التشبيه الإلهي عبارة عن صور الجمال، لأن الجمال الإلهي له معان، وهي الأسماء والأوصاف الإلهية، وله صور وهي تجليات تلك المعاني فيما يقع عليه من المحسوس أو المعقول، وللحق تشبيهان: تشبيه ذاتي، وهو ما عليه من صور الموجودات المحسوسات أو ما يشبه المحسوسات في الخيال، وتشبيه وصفي وهو ما عليه من صور المعاني الأسمائية المنزهة عما يشبه المحسوس في الخيال.([4])

التنزيه: هو عبارة عن تبعيد الرب عن أوصاف الخلق.([5])

الثنوية: هم الذين عبدوا الله من حيث نفسه تعالى، لأنه جميع الأضداد بنفسه فشمل المراتب الحقية والمراتب الخلفية، فهو الظاهر في الأنوار كما أنه عبارة عن ظلمة، فعبدوا النور والظلمة، لأنه سبحانه في نظرهم يجمعه وضده بنفسه فهو المسمى بالحق وهو المسمى بالخلق.([6])

الجمعية: هي اجتماع الهمم في التوجه إلى الله والاشتغال الكامل به، وقطع عما سوى الله, والجمعية هي ضد التفرقة، وهي نزوع الخاطر للاشتعال بالحق.([7])

([1]) الجرجاني: كتاب التعريفات، ص51.

([2]) عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص52

([3]) الجرجاني: كتاب التعريفات، ص54.

([4]) عبد الكريم الجيلي: الانسان الكامل، ص36.

([5]) الجرجاني: كتاب التعريفات، ص58.

([6]) عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص57.

([7])عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص67.

الجوهر: هو أصل الشيء وهي ماهيته إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. وهو منحصر في خمسة:

هيولي وصورة وجسم ونفس وعقل.([1])

الجهاد: الجهاد الأصغر، والجهاد الأكبر، وهو المجاهدة للنفس الإمارة.([2])

الحال: هو ما يرد على القلب طرب أو حن أو قبض أو بسط، من غير تصنع، ويسمى الحال أيضا بالوارد ولها يقال أن الأحوال هي المواهب الفائضة على العبد من ربه، ومن شرط الحال كما يرى ابن عربي، أن يزول ويعقبه الميل، وأن يصفو، وقد لا يعقبه الميل، ومن هنا نشأ الخلاف، فمن أعقبه الميل قال بدوامه، ومن لم يعقبه الميل قال بعدم دوامه.([3])

الحقوق: حقوق النفس ما يتوقف عليها حياتها وبقاؤها، وما زاد فهو حظوظ وهي الأحوال والمقامات والمعارف والإرادات والمعاملات والعبادات.([4])

الحظوظ: هي حظوظ النفس وهي لا تجتمع مع الحقوق لأنهما ضدان لا يجتمعان.([5])

الحجاب: هو كل ما يستر المطلوب عن العين والحجاب عند أهل الحق هو انطباع الصور الكونية في القلب المانعة لقبول نجل الحق. ([6])

الحرية: هي الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار، وللحرية مراتب: حرية العامة وهي عبارة عن رق الشهوات.([7])

([1]) الجرجاني: كتاب التعريفات، ص58.

([2]) عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص69.

([3]) ابن عربي: الاصطلاحات، ص55.

([4]) عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص79.

([5]) السراج الطوسي: اللمع في التصوف، ص413.

([6]) ابن عربي: الاصطلاحات، ص69.

([7]) عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص75.

الحق: الحق هو الله، والحق كذلك هو كل ما فرض على العبد من جانب الله وكل ما أوجبه الله على نفسه([1])

حق اليقين: عبارة عن فناء العبد في الحق والبقاء به علماء وشهودا وحالا، لا علما فقط. وقيل: علم اليقين ظاهر الشريعة، وعين اليقين الإخلاص فيها وحق اليقين المشاهدة فيها ([2])

حقيقة الحقائق: هي مرتبة الأحدية الجامعة بجميع الحقائق وتسمى" حضرة الجمع" و"حضرة الوجود".([3])

الحقيقة المحمدية: هي الذات مع التعيين الأول وهو الاسم الأعظم.([4])

الحكمة: هي أسرار الحقيقة التي لا يطلع عليها علماء الرسوم والعوام على ما ينبغي فيضرهم أو يهلكهم.([5])

الحلول: فكرة صوفية تجزم بأن الحق اصطفى أجسامنا حل فيها بمعاني الربوبية، وأزال عنها معاني البشرية.([6])

الخلق:(بضم الالف) عبارة عن هياة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورؤية.([7])

الخرقة: هي المرقعة التي تعبر عن الفقر، ولبسها يعني ارتباط بين الشيخ والمريد وتحكيم من المريد للشيخ في نفسه، وفيها معنى المبايعة، وهي عتبة الدخول في الصحبة

([1]) ابن عربي: الاصطلاحات، ص 72.

([2]) الجرجاني: التعريفات، ص 64.

([3]) الجرجاني: التعريفات، ص64.

([4])عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية ، ص82.

([5])عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص83.

([6]) عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص82.

([7]) الجرجاني: التعريفات، ص73.

الصوفية ويأخذ الشيخ على المريد عهد الوفاء بشرائط الخرقة.(1)

الخلوة: هي محادثة السر مع الحق حيث لا أحد ولا ملك، والخلوة هي العزلة عند بعض الصوفية وغير العزلة عند البعض الآخر، فالخلوة من الأغيار، والعزلة من النفس وما تدعو إليه ويشغل عن الله. وقيل الخلوة ترك اختلاط الناس ولو كان بينهم، قيل كذلك أنها الأنس بالذكر، أو هي الخلوة عن جميع الأذكار إلا عن ذكر الله.(2)

الدين: الدين عند متصوفة وحدة الوجود دينان، دين عند الله, وعند من عرفه الحق تعالى، ومن عرف من عرفه الحق، ودين عند الخلق، وقد اعتبره الله، فالدين عند الله هو الذي اصطفاه الله، وأعطاه الرتبة العليا على دين الخلق.(3)

الذات: مطلق الذات هو الأمر الذي تستند إليه الأسماء والصفات في عينها لا في وجودها، فكل اسم أو صفة استند إلى شيء فذلك الشيء هو الذات، سواء كان معدوما كالعنقاء أو موجودا كسائر الموجودات. وذات الله تعالى غيب الأحدية وليس لذاته في الموجود مناسب ولا مطابق ولا مناف ولا مضاد.(4)

الذخائر: ذخائر الله قوم من أوليائه تعالى, يدفع بهم البلاد عن عباده، كما يدفع بالذخيرة بلاء الفاقة.(5)

الذوق: نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن يعتمدوا في ذلك على كتاب أو غيره.(6)

---

(1) عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص89.

(2) التّهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون، طبعة شياتك سوسيتي آف بنكال، كلكتّه، الهند، 1862، وأعيد تصويره في طهران، 1947.ج2، ص 245.

(3) ابن عربي: فصوص الحكم،ج1، ص94.

(4) عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل، ص70.

(5)عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية ، ص142.

(6) الجرجاني: التعريفات، ص78.

الرجاء: هو الأمل وعند الصوفية تعلق بحصول محبوب في المستقبل.([1])

الروح: هي جوهر اللطيف الصافي الشريف الذاكر العارف مهبط الأنوار الإلهية الصادرة من أمر الله، وهي محل للصفات المحمودة والعلم بها استأثر بها دون خلقة.([2])

الرب: اسم للحق عز اسمه باعتبار نسبة الذات إلى الموجودات العينية أرواحا كانت أو أجسادا، فإن نسبة الذات إلى الأعيان الثابتة هي منشأ الأسماء الإلهية، كالقادر والمريد، ونسبته إلى الأكوان الخارجية هي منشأ الأسماء الربوبية. كالرزاق والحفيظ, فالرب اسم خاص يقتضي وجوب المربوب وتحققه، والإله يقتضي ثبوت المألوه وتعينه.([3])

الرباط: أصل الرباط ما يربط فيه الخيول، ثم قيل لكل ثغر يدفع أهله عمن وراءهم رباط، فالمجاهد المرابط يدفع عمن ورائه، والمقيم في الرباط على طاعة الله يدفع به وبدعائه البلاء عن العباد والبلاد، وقيل الرباط الجهاد النفس, والمقيم في الرباط مرابط مجاهد لنفسه، وهو الجهاد الأكبر على ما روى عن النبي صلى الله عليه سلم..([4])

الرتق: قد يطلق على نسب الحضرة الوحدانية باعتبار لا ظهورها، وعلى كل بطون وغيبة، كالحقائق المكنونة في الذات الأحدية قبل تفاصيلها في الحضرة الواحدية، مثل الشجرة في النواة.([5])

الرسم: هو الخلق وصفاته. أي كل ما سوى الله.([6])

الرمز: معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظهر به إلا يظهر به إلا لأهله.([7])

([1]) الجرجاني: التعريفات، ص80.

([2]) الجرجاني: التعريفات، ص 28.

([3])عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية ، ص 144.

([4]) عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص108.

([5]) عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص110.

([6])عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية ، ص146

([7]) السراج الطوسي: اللمع في التصوف، ص 149.

الزهد: هو بغض الدنيا والأعراض عنها، ولا يبلغ أحد حقيقة الزهد حتى يجمع بين ثلاث خصال: عمل بلا علاقة، وقول بلا طمع وعز بلا رياسة.([1])

السالك: هو الذي مشى على المقامات بحالة لا بعلمه وتصوره فكان العلم الحاصل له عينا يأبى من ورود الشبهة المضلة له.

والسالكون أربعة أقسام: سالك مجرد, ومجذوب مجرد، وسالك مدارك بالجذية، ومجذوب متدارك بالسلوك.([2])

السفر: هو توجه القلب إلى الحق, وعلم السفر هو علم التصوف.([3])

السلوك: تهذيب الأخلاق ليستعد العبد للوصول، بتطهير نفسه عن الأخلاق الذميمة وبالنهج على الأخلاق الحميدة بالذكر. ([4])

الشطح: كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه، مقرون بالدعوى، وقيل هو عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب.([5])

الشيخ: هو الذي سلك طريق الحق وعرف المخاوف والمهالك فيرشد المريد ويشير إليه بما ينفعه وما يضره، وهو كذلك الذي يقرر الدين والشريعة في قلوب المريدين والطالبين.([6])

الصحو: هو رجوع العارف إلى الاحساس بعد غيبة وزوال احساسه وعكسه السكر ومعناها قريب من معنى الحضور والغيبة، والفرق بين الحضور والصحو، إن الصحو حادث والحضور على الدوام، والصحو والسكر أقوى وأتم وأقهر من الحضور والغيبة.([7])

([1]) الجرجاني: التعريفات، ص83.

([2]) ابن عربي: الاصطلاحات، ص45.

([3]) ابن سبعين: الرسالة الفقيرية، ص6.

([4]) ابن عربي: الاصطلاحات، ص52.

([5]) الجرجاني: التعريفات، ص91.

([6]) التّهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون، ج4، ص95

([7]) السراج الطوسي: اللمع في التصوف، ص 416.

الصوفي: هو الفاني بنفسه، الباقي بالله تعالى، المستخلص من الطبائع المتصل بحقيقة الحقائق.([1])

الطريقة: السيرة المختصة بالسالكين من قطع المنازل والترقي في المقامات. ([2])

الطوالع: وهي أول ما يبدو من تجليات الأسماء الإلهية على باطن العبد. فيحسن أخلاقه وصفاته بتنوير باطنه، أو هي أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة فتطمس سائر الأنوار.([3])

الظواهر: ظاهر العلم عبارة عن أعيان المكنات، وظاهر الممكنات، وظاهر الممكنات هو التجلي الحق بصورة أعيانها وصفاتها، وظاهر الوجود عبارة عن تجليات الأسماء.([4])

العارف: العارف من أشهده الرب عليه فظهرت الأحوال عن نفسه والمعرفة حاله.([5])

العرش: مظهر العظمة ومكانة التجلي وخصوصية الذات ويسمى جسم الحضرة ومكانها، لكنه المكان المنزه عن الجهات الست، وهو الفلك المحيط بجميع الأفلاك المعنوية والصورية.([6])

العلائق: هي الأسباب التي يتعلق بها الطالبون وفوتهم بسببها المراد، وقطع العلائق هو انشغال العبد بها حتى تقطعه عن الله تعالى. ([7])

العلم الباطن: هو العلم المستنبط وهو علم أهل التصوف.([8])

([1]) التّهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون، ج4، ص416.

([2])عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية ، ص85

([3]) ابن عربي: الاصطلاحات، ص65 .

([4]) الجرجاني: التعريفات، ص102.

([5]) ابن عربي: الاصطلاحات، ص72.

([6]) الجرجاني: التعريفات، ص 127.

([7]) عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص186.

([8]) عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص 187.

العلم الظاهر: هو علم الأعمال الظاهرة التي هي على الجوارح الظاهرة.([1])

العلم اللدني: هو العلم الذي يتعلمه العبد مباشرة من الله تعالى من غير وساطة ملك أو نبي، بالمشافهة والمشاهد ة، كما حصل للخضر عليه السلام والمستخلص من قوله تعالى ﴿**وآتيناه من لدنا علما**﴾([2]).([3])

العنقاء: هو الهباء الذي فتح الله فيه أجساد العالم, مع أنه لا عين له في الوجود إلا بالصورة التي فتحت فيه، وإنما يسمى بالعنقاء لأنه يسمع بذكره ويعقل ولا وجود له في عينه.([4])

العين: إشارة إلى ذات الشيء الذي تبدو منه الأشياء.([5])

الغوث: هو القطب إذا ما صار ملاذا وملجأ، وهو عبارة عن الواحد الذي هو موضوع نظر الله من العالم في كل زمان،

وهو على قلب إسرافيل عليه السلام.([6])

الفقر: وهو مقام شريف, وسمي الصوفية بالفقراء لتخليهم عن الأملاك وحقيقته أن لا يستغني العبد إلا بالله.([7])

الفناء: تبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية دون الذات, فكلما ارتفعت صفة قامت صفة إلهية مقامها فيكون الحق سمعه وبصره.([8])

([1]) عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص188.

([2]) سورة الكهف، الآية 65.

([3]) التّهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون، ص1066.

([4]) ابن عربي: الاصطلاحات، ص66. الجرجاني، التعريفات، ص 113.

([5]) عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص19.

([6]) ابن عربي: الاصطلاحات، ص56.

([7]) عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص207.

([8]) التّهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون، ص 1158.

الفيض: وهو يفيد التجلي الإلهي، فأنه ذلك التجلي هيولاني الوصف، وإنما يتعين ويتقيد بحسب المتجلي، فإن كان التجلي له عينا ثابتة غير موجودا خارجيا كالصور المسواة، يكون التجلي بالنسبة إليه بالصفات، ويفيد صفة غير الوجود كصفة الحياة نحوها.([1])

القابل: هو الأعيان الثابتة من حيث قبواها فيض الوجود من الفاعل الحق وتجليه الدائم الذي هو فعله.([2])

القبض: حال شريف لأهل المعرفة، إذ قبضهم الحق أحشمهم عن تناول المباحات، ويقابله البسط.([3])

القرب: قرب العبد من الحق سبحانه بالمكاشفة والمشاهدة والانقطاع عما دون الله. ([4])

القطب: عبارة عن رجل واحد هو موضع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان، ويسمى بالغوث أيضا باعتبار التجاء الملهوف إليه، وهو خلق على قلب محمد صلى الله عليه وسلم ويسمى أيضا بقطب العالم، وقطب الأقطاب، والقطب الأكبر.([5])

القصد: القبلة ويميز فيها بين القصد الأول وهو العلية التي يكون فيها الخالق والمخلوق شيء واحد، والقصد الثاني وهو العلية التي تكون بين ذوات الممكنات.([6])

الكشف: الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودا وشهودا.([7])

الكرسي: هو تجلي جملة الصفات الفعلية، فهو مظهر الاقتدار ومحل نفوذ الأمر والنهي والايجاد والإعدام.([8])

([1]) التّهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون، ص1127.

([2]) التّهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون، ص1204.

([3]) السراج الطوسي: اللمع في التصوف، ص48.

([4]) التّهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون، ص1164.

([5]) الجرجاني: التعريفات، ص 125.

([6]) ابن سبعين: بد العارف، تح: جوزج كثورة، ط1، بيروت، 1978، ص99.

([7]) الجرجاني: التعريفات، ص120.

([8]) ابن عربي: الاصطلاحات، ص 73. والجيلي: الانسان الكامل، ج2، ص5.

الكرامة: الكرامات للأولياء والمعجزات للأنبياء، وظهور الكرامات على الأولياء جائز، والدليل على جوازه، أنه أمر موهوم في العقل لا يؤدي حصوله إلى رفع أصل من الاصول.([1])

اللوح المحفوظ: نور إلهي حقي متجل في مشهد خلقي انطبعت الموجودات فيه انطباعا أصليا، فهو أن الهيلولى لا تقتضي صورة إلا وهو منطبع في اللوح المحفوظ.([2])

المجاهدة: صدق الافتقار إلى الله تعالى بالانقطاع عن كل ما سواه، وقيل فطام النفس عن الشهوات ومنع القلب عن الأماني والشبهات.([3])

المحو: رفع أوصاف العادة بحيث يغيب العبد عن عقله ويحصل منه أفعال وأقوال لا مدخل لعقله فيها كالسكر من الخمر.([4])

المريد: هو من انقطع إلى الله عن نظر واستبصار وتجرد عن إرادته، أو هو سالك الطريق بالمجاهدة الشاقة والمكابدة والصبر على البلاء رجاء الحصول على النعماء، إذا علم أنه ما يقع في الوجود إلا ما يريده الله تعالى لا ما يريده غيره، فيمحو إرادته فلا يريده الحق.([5])

المراد: هو عبارة عن المجذوب عن إرادته ومن خصائص المحبوب أن لا يبتلي بالشدائد والمشاق في أحواله، فإن ابتلى فذلك يكون محبا لا غير.([6])

المكاشفة: بالعيون تكون هي الأبصار، وبالقلوب هي بالاتصال وهي خصور القلب بنعت البيان، فيكشف له ما يستتر على الفهم كانه رأي عين.([7])

([1]) عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص 223.

([2]) التّهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون، ص1292.

([3]) عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص 136.

([4]) الجرجاني: التعريفات، ص144.

([5]) عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص 242.

([6]) الجرجاني: التعريفات، ص 146.

([7]) عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص248.

المحقق: هو المتحقق بالحق والخلق, ويرى أن كل مطلق في الوجود له وجه إلى التقييد، وكل مقيد له وجه إلى الإطلاق، بل يرى كل الوجود حقيقة واحد له وجه مطلق، ووجه مقيد، ومن شاهد هذا المشهد ذوقا كان متحققا ومحققا.

ناسوت: هو محل اللاهوت، ويطلق أيضا على عالم الشهادة، أي الدنيا.([1])

نجباء: وهم أربعون رجلا، قائمون بإصلاح أحوال الناس وحمل أثقالهم لاختصاصهم برحمة فطرية.([2]).

نديم الدهر: هو العقل الأول الذي فاض عن الله، ومن مرادفاته الكلمة المرددة والانفصال الصادق، وصاحب الوجهين والقضاء الحتم.([3])

نقباء: هم المطلعون على خفايا الضمائر، لا بكشاف السائر لهم من وجود السرائر وهم ثلاثمائة في كل زمان.([4])

النفس:(بفتح الفاء) ترويح السالك من ضغطه حجاب الغيبة بسراج أنوار مبادئ الوصلة، والنفس عند ابن عربي هي أصل العماء الذي خلق عنه العالم وهو حركة شوقية.([5])

النفس: ما مال إلى جانب النقص غالب الأحوال، وهي من الصفات المذمومة: النفس الإمارة. مأوى الشرور وطبع الأخلاق الذميمة، واللوامة تلوم نفسها على ما صدر عنها من سيئات والمطمئنة التي انخلعت من صفاتها الدميمة وتخلقت بالأخلاق الحميدة.([6])

([1]) التّهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون، ص1396.
([2]) الجرجاني: التعريفات، ص166.
([3]) ابن سبعين: بد العارف، ص119.
([4]) الجرجاني: التعريفات، ص169.
([5])عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص 114.
([6]) التّهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون، ص1402.

الواحدية: هي مجلى ظهرت الذات فيها صفة، والصفة ذاتا فالواحدية هي التي يظهر فيها الأسماء والصفات مع مؤثراتها، لكن بحكم الذات لا بحكم افتراقها، فكل منها فيه عين الآخر.([1])

الولاية: هي قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه، وقبل تولي الحق سبحانه وتعالى عبده بظهور أسمائه وصفاته عليه علما وعينا وحالا وأثر لذة تصرفا.([2])

الولي: وهو من يتولى الله سبحانه أمره فلا يكله إلى نفسه لحظة، وكذلك من يتولى الله تعالى وطاعته، فعبادته تجري على التوالي من غير أن يتخللها عصيان، ومن شرط الوالي أن يكون محفوظا، كما أن شرط النبي أن يكون معصوما.([3])

الوجد: التواجد والوجود: التواجد وهو يوجب استيعاب العبد الوجد واسطة وهو يوجب استغراق العبد، والوجود نهاية وهو يوجب استهلاك العبد، كمن شهد البحر ثم ركب البحر ثم غرق في البحر.([4])

([1]) عبد الكريم الجيلي: الانسان الكامل، ج1، ص29.

([2]) عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص79.

([3]) عبد المنعم الحنفي: معجم المصطلحات الصوفية، ص 269.

([4]) ابن عربي: الاصطلاحات، ص58-59.

خاتمـــــــــة

خاتمـــــة:

إذا كانت الغاية التي يطمح إليها كل باحث هو أن يأتي بجديد، فهذا ما أتمنى أن أكون قد وصلت إليه من خلال هذه الخاتمة التي تضم خلاصة بحثي .

هذا البحث مكنني من الاطلاع على نموذج متميز من الأنماط الأدبية، وهو الشعر الصوفي بحاضرة بجاية في القرن السادس والسابع الهجريين لدى شخصيتين هامتين هما: أبي مدين شعيب وأبي الحسن الششتري، والشعر الصوفي هذا أضحى مرجعية تتفاعل معها العقول والعواطف تفاعلا يظل يتجدد بتجدد أساليب الاستيعاب لدى المتلقي. فهو نظرة مغالية لشعر المديح والزهد، ويتميز بأبعاده الفكرية والفنية، ومن أبعاده الفكرية؛ البعد النفسي المتمثل في الحب الإلهي، إذ أن الشعراء الصوفية قد اتخذوا من الجمال موضوعا للحب الإلهي في أي صورة ظهر، لأن ذلك الجمال الذي يظهر على الصور إنما هو في الحقيقة تجلي للذات الإلهية في تلك الصور ولأن الجمال هو صفة من صفات الذات الإلهية المطلقة، فالله يتجلى لكل محب تحت حجاب محبوبته التي يعشقها إلا بقدر ما يتجلى فيها من مشابهة للألوهية، ولا يقتصر هذا الأمر على المتصوفة في المغرب العربي فحسب، بل أخذ الصوفية منذ القرن الثالث الهجريي تكلمون في الحب الإلهي مستعينين في شرح ماهيته وبيان أحواله بالحب الإنساني الذي عرفه الناس وجربوه وشاهدوا آثاره، والاستعانة بالمحسوس في توضيح المعقول طريقة طبيعية في تقريب المعلومات إلى الأذهان.

ومنها البعد الفلسفي المتجلية في وحدة الوجود، وهذه الفكرة ليست بالجديدة لدى المتصوفة، فقد سبق انتشارها في المشرق، وللمتصوفة في المغرب العربي سلف في ذلك وهو الحلاج حين قال (أنا الحق) التي لم يتراجع عنها حتى صلب، وهي فكرة تتجاوز لول الله في الذات الإنسانية إلى حلول في جميع مخلوقاته، وأن هذه المخلوقات جميعها إنما هي

تجليات للذات الإلهية، فحينما ترى شجرا أو حجرا أو أي شيء في هذا الكون فإنما ترى صورة من صور الله الواحدة الأصل والمتعددة المنظر.

ومما يدخل ضمن البعد السابق الوحدة المطلقة التي تنطلق من التمييز بين ما هو وجود حقيقي، وبين ما هو وجود وهمي ، فأصحابها يعتقدون أن الحق واحد أما ما عداه فضرب من الوهم، فالوجود واحد وهو وجود الله فقط ، أما سائر الموجودات الأخرى فوجودها عين وجود الواحد، وهي فكرة ناتجة عن المبالغة في وحدة الوجود، وسبيلها عندهم الذوق و الكشف، لا العقل والفكر.

وهناك البعد الإنساني الذي بالغ شعراء الصوفية في الحديث عنه وافراغ الجهد فيه، حيث كتب عبد الكريم الجيلي ومحي الدين بن عربي كتابين عنوناه بـ: الإنسان الكامل، ويقصد بذلك شخص النبي محمد صلى الله عليه وسلم، كما اطلقوا عليه كذلك الحقيقة المحمدية وهي نظرية صوفية خالصة، ومن ذلك تفرد الصوفية بتكريم واجلال الإنسان بغض النظر عن جنسه ودينه ولونه.

واستخلاصي لهذه الأبعاد الثلاثة هو حصيلة لتتبع ثلاثة من رواد الشعر الصوفي المغربي في القرنين السادس و السابع الهجريين ممن خلفوا وراءهم دواوين شعرية متكاملة في التصوف.

أما الناحية الفنية لهذا النمط الخطابي فقد كان أول ما يثير الانتباه فيه هو استعمال الرمز، وقد تبنى صوفية المغرب هذا الأسلوب من الرمز شأنهم في ذلك شأن صوفية المشرق، ومصدر ذلك هو الوحدة الفكرية والمناخ الثقافي المتشابه الذي عاش فيه أصحاب هذه النزاعات، ولقد لجأ الصوفية منذ القديم إلى استعمال الرمز خشية على معانيهم من أن تضيع عند غيرهم ممن لا يفهمونها، وخشية على أنفسهم من أن ينسبوا إلى الكفر، فتتقيد

حريتهم وتهدد حياتهم، وقد يبرر بعضهم اللجوء إلى هذا الأسلوب على أنه نمط من أنماط التواصل الفكري التي يستطيع الصوفي أن يوصل فيها معانيه، فالمرأة والطبيعة والخمر غدت شفرات يقرأ الصوفي فيها بضرب من الكشف لغة ذات حدين: أحدهما حسي فيزيائي والآخر روحي إلهي.

كما وظف الخطاب الشعري الصوفي مصطلحات خاصة مستمدة من مصادر عدة منها القرآن الكريم كمصدر تتأصل وفقه تصورات الصوفية، التي أعطاها معان باطنية وأسرار خفية لا تفهم إلا بضرب من الكشف والإلهام، إضافة إلى الحديث النبوي الشريف والدراسات اللغوية والفلسفات المختلفة التي أعطت ذلك التنوع في المطلح الذي يعد وسيلة أخرى تضاف إلى أساليب الإبلاغ لديهم.

ولم يكن الشعر الصوفي بعيدا عن المؤثرات الفنية والمستجدات الإبداعية، فقد تنبه الصوفية إلى النظم عن طريق الموشحات والأزجال، فنقلوها من مجال الحب الإنساني والمتع المادية إلى فضاء أرحب وأسمى من الروحانيات، وذلك لما لهذين النمطين الشعريين من ذيوع لدى العامة وقوة تأثير في نفوسهم، إذ منح الموشح والزجل للتصوف كثيرا من المصطلحات والموسيقى والأناشيد مما له علاقة بمجالس الذكر والسماع عند الصوفية.

نستطيع أن نستخلص النتائج والحقائق التالية:

1. اصطلاحات الصوفية مستمدة من المعجم اللغوي العام، ولكن لدلالات ومعان غير التي يتداولها أهل العلوم الأخرى وكافة الناس.

2. ومعظم تلك الاصطلاحات قرآني في أصله، سواء أكان بلفظه أم بمشتق منه، وقد عمل المتصوفون على توليد الألفاظ على مذهب الفلاسفة والمتكلمة والفقهاء، فهناك

المصادر الاصطناعية كالحرية، والعبودية، والمصادر المطلقة، كالحلول والفناء والحزن، والإشراق والكشف، وهناك النسبة كالعلم اللدني، ونحو ذلك.

3. فهم اصطلاحات الصوفية رهين بفهم نظرية المعرفة عندهم، وهو محال إدراكه إلا لمن حلق في أجوائهم، وأخذ نفسه بالرياضة والمجاهدة، وتجرد من طينه وعقله وحسه، وذاق بقلبه، وهذا يعني أن معانيهم لا تدرك بالعقل ولا بالحس، ولكن بالقلب.

4. المعروف أن التطور الذي يطرأ على دلالات بعض الألفاظ والاصطلاحات إنما يكون لعلاقات تربط بين الدلالة السابقة والدلالة اللاحقة، مما يدرك بالعقل والحواس، ولكننا . فيما يتعلق بألفاظ المتصوفة . نقف إزاء علاقات مختلفة لا تدرك بالعقل وال بالحس، وقد نشبه ذلك بخيط الجاذبية، يربط بين الجاذب والمذوب، وبحبل من ليف يربط بين جسمين... الأول مثال اللفظ ومعناه عند المتصوفة، والثاني مثال ذلك عند أهل العقل والحس.

5. من هنا نستطيع أن نقرر أن اصطلاحاتهم ليست كسائر الاصطلاحات، فهذه تفهم بالنظر العقلي والدرس، أما تلك فلا سبيل إلى فهمها دون ممارسة التجربة الصوفية.

6. وأخيرا إن المعاني التي يصرف لها المتصوفة ألفاظهم، تتضمن المعاني اللغوية الأصيلة، دون أن تكون مقصودة بتلك الألفاظ، ما لم يكن الحديث موجها لعامة الناس، وهذا يعني أن الصوفي يستخدم الألفاظ بمستويين مختلفين: مستوى الخاصة من المتصوفة، ومستوى العامة، عامة الناس.

7. وآخرا، إن الأبعاد الدلالية الجديدة التي بلغتها اصطلاحات الصوفية تذهب إلى أن تكون اللغة دقيقة في توصيل المعارف والعلوم على نحو متكافئ عند عامة الناس، أما الصوفيون، فإن مذهبهم في استخدام الألفاظ يعمل على إبهام معانيها، لكن ليس عن قصد، وإنما هي مقتضيات المعرفة الذوقية وذلك شأو بعيد، لا يتأتى إلا لعارف بالله، إنه مستوى

من المعرفة مختلف جدا، ولا يخضع لنواميس العقل والحس، ومن هنا كان النظر فيه مستحيلا، والتقاء العامة عليه أكثر استحالة، وهذا يعني أن على الباحث في اصطلاحاتهم وتطورها الدلالي أن يكون متصوفا، يكتب للمتصوفين.

والبحث في التراث الأدبي الصوفي ممتع على صعوبته، وهذا لأن الدارس فيه لا يحرم استفادة منه، فحيثما يمم الباحث وجهته لاح له من عظيم النتائج ما يبهره، وفتح له من أبواب العلم ما لم يكتشفه سلفا، فمازالت للباحثين جوانب كثيرة يمكنهم دراستها ومعرفة أسرارها في هذا التراث الثر.

وأخيرا آمل أن أكون قد وفقت في عملي هذا، فما كان فيه صواب فذلك ما كنت أرجو، وما كان غير ذلك فحسبي أنني بذلت جهدي والله من وراء القصد.

الفهــــــارس

فهرس الآيات

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ	28	الكهف	21
ألهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر	01	التكاثر	28
المال والبنون زينة الحياة الدنيا	46	الكهف	28
واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض	45	الكهف	28
والذين آمنوا أشد حبا لله	165	البقرة	28
فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه	54	المائدة	32
وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة	20	لقمان	37
ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم	73	النساء	37
ألا إن حزب الله هم المفلحون	19	المجادلة	60
ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون	22	المجادلة	60
تبارك الذي بيده الملك	01	الملك	82
الذين كذبوا شعيبا كان لم يغنوا فيها الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين	92	الأعراف	89
إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا	33	الأحزاب	89
ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعا إلى حين	80	النحل	89
كل شيء هالك إلا وجهه	88	القصص	90
هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا	01	الإنسان	90
إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني	14	طه	133
زُيِّنَ لَلنَّـاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَـاءِ والبَنِينَ وَالقَنَاطِيرِ المُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ والفِضَّـةِ والخَيْلِ المُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الحَيَاةِ الدُّنْيَا واللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ المآب	14	آل عمران	142
وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نصْرٌ مِنَ الله وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وبَشِّرِ المُؤْمِنِينَ	13	الصف	149
فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوْا وَالله يُحِبُّ المُطَّهِرِينَ	108	التوبة	149

وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلاَ يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِم حَاجَةٌ مِمَّا أُوتُواْ وَيُؤْثِرون عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ المُفْلِحُونَ	09	الحشر	150
وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلاً لَمَّاً وَتُحِبُونَ المَالَ حُبّاً جَمّاً	20-19	الفجر	150
كَلاَّ بَلْ تُحِبّونَ العَاجِلَةَ وتَذَرُونَ الآخِرَةَ	21-20	القيامة	150
قُلْ إِن كَانَ لآبَائُكُمْ وَأَبْنَائُكُمْ وإِخْوَانُكُمْ وأَزْوَاجُكُمْ وعَشِيرَتُكُمْ وأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنْ اللهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبّصُواْ حَتَّى يَأْتِيَ الله بأَمْرِهِ وَالله لا يَهْدِي القَوْمَ الفَاسِقِينَ	24	التوبة	151
ولَقَدْ رَاودْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فاسْتَعْصَمَ وَلَئِن لَمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَ وَلَيَكُونن مِنَ الصّاغِرِين، قَالَ رَبّ السّجْنُ أَحَبُّ إِلَيّ مِمّا يَدْعونني إِلَيْهِ وإلاّ تَصْرِفْ عَنّي كَيْدهُنّ أَصْبُ إِلَيْهنّ وأَكُنْ مّن الجَاهلينَ، فَاستجَابَ لَهُ ربّه فصَرفَ عنهُ كَيدَهُنَ إنّه هُو السميعُ العَليمُ	34-32	يوسف	152
قُلْ إن كُنتُم تُحبونَ اللهَ فاتبِعُونِي يُحبِبْكُمُ الله ويغْفِرْ لَكُم ذُنوبكُمْ وَالله غَفُورٌ رّحيمٌ	31	آل عمران	152
إنّ اللهَ يُحبّ المُحسِنينَ	195	البقرة	153
وَمَا أُوتيتُم مِن العِلمِ إلاّ قَليلاً	85	الإسراء	154
وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى	01	النجم	156
الأَخِلَّاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا المتَّقِينَ	67	الزخرف	158
وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلّهِ وَهُوَ محْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيْمَ حَنِيْفًا واتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيْمَ خَلِيْلاً	165	النساء	158
وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي المَدِينَةِ اِمْرَأَة العَزِيْزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَّفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلاَلٍ مُّبِيْنٍ	30	يوسف	158
وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونْ	21	الروم	163
يَا أَيُهَا الذّيْنَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالَكُمْ ولاَ أَوْلَادَكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الخَاسِرُون	09	المنافقون	163

فهــرس الأعـــلام

ثبت

المصادر والمراجع

القرآن الكريم (رواية ورش عن نافع)

المصادر والمراجع:

1- أحسن عاصي: **التصوف الإسلامي،** مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1994.

2- أحمد أمين: **ظهر الإسلام،** مج 2، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط5، 1969.

3- أحمد الحلواني. **الإيمان والروح،** مطبعة القاهرة، مصر، ط1، 1947.

4- : **السمو الروحي في الأدب الصوفي،** مطبعة القاهرة، مصر، ط1.1948.

5- أحمد رزوق: **قواعد التصوف،** المطبعة العلمية، مصر، 1318هـ.

6- أحمد السايح وعائشة المناعي: **دراسات في التصوف والأخلاق،** دار الثقافة،الدوحة، قطر، 1991.

7- أدونيس: **زمن الشعر،** دار العودة ، بيروت، لبنان، ط1، 1972.

8- أسامة الشاذلي: **النوستالجيا،** دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ط1، 2013.

9- أسعد السحمراني: **التصوف منشؤه ومصطلحاته،** دار النفائس، بيروت، ط1، 1987.

10- الأصفهاني، أبو نعيم: **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء،** دار الكتاب العربى، ط10، بيروت، لبنان،(د.ت).

11- **الأعشى: الديوان،** شرح وتعليق: محمد محمد حسين، دار النهضة العربية بيروت، لبنان، 1974.

12- إبراهيم محمد منصور:**الشعر والتصوف، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر،** دار الأمين، مصر،(د.ت).

13- إحسان حقي: **الجزائر العربية أرض الكفاح المجيد،** منشورات المكتب التجاري، بيروت، ط1، 1961.

14- أبو إسحاق الشاطبي: **الاعتصام**، ج 2، مطبعة المنار، مصر، 1913.

15- الباروني، سليمان بن عبد الله: **الأزهار الرياضة في أئمة وملوك الإباضية**، القسم الأول، مطبعة الأزهار البارونية، (د. ت).

16- البحتري (عبيد بن يحي الطائي): **الديوان** مجلد1، تح: حسن كامل الصّيرفي، دار المعارف، القاهرة، 1972.

17- برهان الدين البقاعي: **مصرع التصوف**، تح: عبد الرحمن الوكيل، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1373هـ. 1953م.

18- البكري، أبو عبيد الله: **المغرب في ذكر بلاد إفريقية**، نشر مكتبة المثنى، بغداد، (د.ت).

19- البوني، أحمد بن علي: **شمس المعارف الكبرى**، أربعة أجزاء،مطبعة بيروت، 1980م.

20- التادلي، أبو يعقوب يوسف بن يحي:**التشوف إلى رجال التصوف**، تح: أحمد توفيق، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، ط 2، 1997.

21- التفتازاني، أبو الوفا: **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1988.

22- التمبكتي، أحمد بابا: **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، مطبعة السعادة، مصر، 1329هـ.

23- التّهانوي: **كشّاف اصطلاحات الفنون**، شياتك سوسيتي آف بنكال، كلكتّه، 1862 م، وأعيد تصويره في طهران، ج2، 1947.

24- توماس ارنولدس: **تراث الاسلام**، إشراف تعريف وتعليق: جريش فتح الله، ط3، بيروت، 1971.

25- ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين: **الاستقامة،** تح: عبد الحليم محمد رشاد سالم، طبعة مؤسسة قرطبة، ط3، القاهرة،(د.ت).

26- : **مجموع فتاوي،** م1، طباعة المكتب التعليمي السعودي، الرباط، المغرب، (د.ت).

27- : **مجموعة الرسائل والمسائلن،** خمسة أجزاء في مجلدين، ج 4، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1983م.

28- جلال الدين السيوطي: **الحاوي للفتاوى،** دار الكتب العلمية، بيروت،ج 2 ، (د.ت).

29- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن : **ذم الهوى،** مكتبة القاهرة، 1971.

30- جيرار جيهامي، **موسوعة المصطلحات العربية والإسلامية،** مكتبة لبنان ناشرون، 1998.

31- الجيلالي، عبد الرحمان بن محمد: **تاريخ الجزائر العام،** منشوارت دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط 2، 1965.

32- الحاج محمد بن الحاج صالح اليسجني: **مجموعة قصائد صوفية،** طبع حجري،(د.ت).

33- أبو حامد الغزالي: **إحياء علوم الدين،** ج 3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986.

34- أبو الحسن الششتري: **الديوان،** تح: محمد العدلوني الإدريسي، دار الثقافة، المغرب، ط1، 2005

35- :**المقاليد الوجودية،** تقديم وتحقيق، دراسة وتعليق: محمد العدلوني الإدريسي، دار الثقافة، المغرب، ط1، 2008.

36- حسن الشرقاوي: **ألفاظ الصوفية ومعانيها،** ط2، دار المعرفة الجامعية. مصر، (د.ت).

37- : **معجم ألفاظ الصوفية،** طبعة مؤسسة المختار،ط1، 1987م.

38- حسين محمد مخلوف: **شفاء الصدور الحرجة بشرح القصيدة المنفرجة**، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، 2005.

39- حسين نصار: **المعجم العربي نشأته وتطوره**، طبعة دار نهضة، مصر، القاهرة، 1956م.

40- الحصري القيرواني، أبو إسحاق إبراهيم علي: **زهر الآداب و ثمر الألباب**، ج2، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1954.

41- الحكيم الترمذي: **آداب المريدين وبيان الكسب**، تح: عبد الفتاح عبد الله بركة، مطبعة السعادة، القاهرة،(د.ت).

42- **:أدب النفس**، تح: ج أربري وعلي حسن عبد القادر، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1974م.

43- الحلاج، أبو المغيث الحسين بن منصور: **الطواسين**، طبعة باريس، 1913.

44- أبو حيان الأندلسي، بدر الدين عبد الله: **البحر المحيط**، مصر، ج 5، 1928.

45- أبو حيان التوحيدي: **الإشارات الإلهية**، تح: وداد القاضي، دار الثقافة، بيروت، 1972.

46- خالد بوشطارة: **المصطلحات عند الفرابي دراسة لغوية**، مكتبة كلية الآداب جامعة القاهرة، 1992م.

47- ابن خلدون، عبد الرحمن: **المقدمة**، دار القلم، بيروت، لبنان، ط4، 1980.

48- : **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، تح: محمد بن تاويتالطنجي، اسطنبول، 1957.

49- الخليل بن أحمد الفراهيدي: **كتاب المعنى**، تر: عبد الحميد الهنداوي، مج2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003.

50- ابن الدباغ، عبد الرحمن بن محمد الأنصاري: **كتاب مشارق أنوار القلوب**، تح: هـ.ريتر، دار صادر ودار، بيروت، لبنان، 1959.

51- دين محمد ميرا صاحب: **الحب الإلهي في التصوف بين الإسلام والنصرانية**، مكتبة كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، القاهرة، 1991م.

52- الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان): **سير أعلام النبلاء**، مؤسسة الرسالة، ج4، بيروت، ط9، 1993.

53- رابح بوحوش: **البنية اللغوية لبردة البوصيري**، ديوان المطبوعات الجامعية، ابن عكنون، الجزائر، 1993.

54- رابح بونار: **المغرب العربي تاريخه وثقافته**، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط 3، 2000.

55- الراغب الأصفهاني: **مفردات ألفاظ القرآن**، تح: عدنان داوودي، ط1، دار القلم، بيروت، 1995.

56- رفيق العجم: **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي**، مكتبة لبنان الناشرون، الطبعة الأولى،1999م.

57- الرندي، أبو بكر عباد: **شرح الحكم العطائية**، ج1، مراجعة عبد الصبور شاهين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1988.

58- أبو ريان محمد علي: **أصول الفلسفة الإشراقية**، دار النهضة المصرية، مصر، 1978

: **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، بيروت، 1973.

59- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني: **تاج العروس من جواهر القاموس**، سلسلة تصدرها وزارة الإعلام في الكويت،ج2، 1966.

60- زروق أحمد: **تعليق على مقطعات الششتري**، دراسة وتح: المصطفى لغفيري، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، المغرب،ط1، 2012.

61- زكي حسام الدين كريم: **التعبير الاصطلاحي دراسة في تأصيل المصطلح ومفهومه ومجالاته الدلالية، وأنماطه التركيبية**، طبعة مكتبة أنجلو المصرية، 1985م.

62- زكي مبارك: **أثر التصوف الإسلامي في الآداب والأخلاق.** كلية الآداب جامعة القاهرة. 1973م.

63- سالم عبد الخالق عبد الحميد: **الحب في القرآن دراسة موضوعية**، مخطوط بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر الشريف، 1992م.

64- ابن سبعين، عبد الحق: **الرسالة الفقيرية، رسائل ابن سبعين**، تح: عبد الرحمان بدوي، دار ومكتبة بيبليون، دليل المنشورات، 2012.

65- : **بد العارف.** تحقيق: جورج كثورة،، ط1، بيروت، 1978.

66- سعاد حكيم: **المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة**، طبعة دندرة، بيروت، سنة 1401هـ، 1981م.

67- سعيد أحمد علي: **فن المنتخب العاني وعرفانه**، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1980.

68- سعيد عبد الفتاح : **أخبار الحلّاج**، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2000.

69- ابن سعيد المغربي: **المغرب في حلى المغرب**، ج1، تح: شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة،(د.ت).

70- سليمان العطار: **الخيال والشعر في تصوف الأندلس**، مطبعة القاهرة، 1981م.

71- سمير حلبي: **المحبة**، مطبعة طنطا، مصر، 1988.

72- السهروردي، أبو حفص: **عوارف المعارف**، تح: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار المعارف، ط1، القاهرة، (د.ت).

73- ابن شاكر الكتبي: **فوات الوفيات**، ج2، طبعة بولاق، 1283هـ.

74- شرف محمد ياسر: **حركة التصوف الإسلامي**، منشورات وزارة الثقافة، سوريا،1984.

75- الشرقاوي، صبري متولي منصور: **الحب الإلهي عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين**، مكتبة كلية الآداب، جامعة القاهرة، 1986م.

76- الشريف الجرجاني: **معجم التعريفات**، تح: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، ط1، 1987.

77- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد: **الملل والنحل**، تح: محمد سيد كيلاني، ج 1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د.ت).

78- شوقي ضيف: **العصر الجاهلي**، دار المعارف، مصر، ط4، (د. ت).

79- صلاح عبد الصبور: **حياتي في الشعر**، دار العودة، بيروت، (د. ت).

80- أبو طالب المكي: **قوت القلوب**، دار صادر، بيروت، ج 2،(د.ت).

81- الطاهر علاوي: **العالم الرباني سيدي أبو مدين شعيب**، دار الأمة للطباعة والنشر، الجزائر، ط1، 2004.

82- طه عبد الباقي سرور: **من أعلام التصوف**، مطبعة نهضة، القاهرة، مصر،(د.ت).

83- الطوسي، أبو نصر السراج: **اللمع**، تح: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، مطبعة المثنى، بغداد، ودار الكتب الحديثة، القاهرة، 1960.

84- عادل نويهض: **معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر**، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة، ط2، لبنان، 1980.

85- عاطف جودة نصر:**الرمز الشعري عند الصوفية**، المكتب المصري للمطبوعات، القاهرة، مصر، 1998.

: **شعر عمر بن الفارض: دراسة في فن الشعر الصوفي**، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط ا، 1982.

86- عامر النجار: **الطرق الصوفية في مصر**، دار المعارف، مصر، (د.ت).

87- عباس يوسف الحداد:**الأنا في الشعر الصوفي**، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط2، 2009.

88- عبد الحكيم عبد الغني محمد قاسم: **المذاهب الصوفية ومدارسها** ، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1989.

89- عبد الحليم محمود: **الحارث بن أسد المحاسبي، أستاذ السائرين**، طبعة دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1973م.

90- عبد الحليم محمود: **أبو مدين الغوث**، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، لبنان،ط3 ،(د ت).

91- عبد الحميد مذكور: **أبو طالب المكي ومنهجه الصوفي**، مخطوط بمكتبة كلية دار العلوم جامعة القاهرة، 1972م.

92- ابن عبد ربه الأندلسي، أحمد بن محمد: **العقد الفريد**، دار الكتب العلمية، ج6، ط1، 1983.

93- عبد الرحمان بدوي: **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدرا سات والنشر، بيروت، ط1، 1992

94- : **الرسالة الرضوانية لابن سبعين**، رسائل ابن سبعين، القاهرة، 1973.

95- : **شخصيات قلقة في الإسلام**، ط3، الكويت ،1978.

96- : **شطحات الصوفية**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1976.

97- : **مؤلفات الغزالي**، وكالة المطبوعات الكويت، ط 2، 1977.

98- : **موسوعة المستشرقين**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1992.

99- عبد الرحمن إسماعيل منشاوي: **الحب الإلهي عند محي الدين بن عربي**، مكتبة كلية دار العوالم، 1983م.

100- عبد الرحمان الثعالبي: **العلوم الفاخرة في نظر أمور الآخرة**، ج1، تح: محمد بن مصطفى بن خوجة، طبع أحمد بن مراد التركي، (د. ت).

101- عبد الرحمن الشيباني: **تمييز الطيب من الخبيث**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د.ت).

102- عبد الرزاق القاشاني: **كشف الوجوه الغرفي لمعاني نظم الدر**، على هامش ديوان ابن الفارض بشرحي البوريني والنابلسي،1310هـ.

103- : **معجم اصطلاحات الصوفية**، تح: عبد العالي شاهين، طبعة دار المنار، القاهرة، 1992م.

104- العبدري،(أبو عبد الله محمد): **الرحلة**، تح: محمد الفاسي، الرباط، المغرب، 1968.

105- عبد الغني النابلسى: **ديوان الحقائق ومجموع الرقائق**،طبعة بولاق، 1270 هـ.

106- عبد الفتاح سلامة: **النص القرآني بين التفسير والتأويل**، مكتبة كلية أصول الدين جامعة الأزهر الشريف بالقاهرة، 1979م.

107- عبد القادر الجزائري: **المواقف**، دار اليقظة العربية، بيروت، لبنان، 1966.

108- : **تحفة الزائر في تاريخ الجزائر والأمير عبد القادر**، شرح وتعليق: ممدوح حقي،ج 2، دار اليقظة العربية، ط2، بيروت، (د.ت).

109- عبد القادر الجيلاني: **الفتح الرباني والفيض الرحماني**، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1979م.

110- عبد القادر محمود: **دراسات في الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية**. دار الفكر العربي، 1987.

111- عبد الكريم الجيلى،: **قصيدة النادرات العينية أبيات 125/ 127/ 128/ 134** . تحقيق: يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1988.

112- : الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح، نشر مكتبة عالم الفكر، القاهرة، سنة 1997م.

113- : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1956م -1375هـ.

114- عبد الكريم حسان: **التصوف في الشعر العربي**، نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، (د.ت).

115- عبد الكريم اليافي: **دراسات فنية في الأدب العربي**، مطبعة دار الحياة، دمشق،(د.ت)، 1972.

116- أبو عبد الله بن محمد المالكي: **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية**، تح: البشير البكوش. دار الغرب الإسلامي،ج2، بيروت،1981.

117- عبد الله خليفة: **الاتجاهات المثالية في الفلسفة العربية الاسلامية**، مؤسسة بيروت للطباعة،ط1، (د.ت).

118- عبد الله الغذامي:**المرأة واللغة**، المركز العربي الثقافي، ط1، بيروت، 1996.

119- عبد المالك مرتاض: **بنية الخطاب الشعري**،دار الحداثة، بيروت، ط1، 1986.

: **دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة (أين ليلى)**، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، (د.ت).

120- عبد المطلب زيد: **المصطلحات النقدية في التراث العربي حتى القرن السابع الهجري**، مكتبة كلية دار العلوم، 1989م.

121- عبد المنعم الحفني: **معجم مصطلحات الصوفية**، دار الميسرة، بيروت، ط1، 1980.

122- عدي بن زيد: **الديوان**، تح: محمد جبار المعيبد، وزارة الثقافة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، (د.ط)، 1965.

123- **أبو العرب المرزوقي:** شفاء السائل مع دراسة تحليلية للعلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي. الدار العربية للكاتاب، بيروت، 1991.

124- ابن عربي محي الدّين: **ترجمان الأشواق،** دار بيروت للطّباعة والنشر،(د. ط). بيروت، 1981م.

125- :**الديوان الكبير**، طبعة مكتبة المثنى، بعداد، 1950.

126- :**اصطلاحات صوفية**،تح: بسام عبد الوهاب الجالي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1990.

127- :**الفتوحات المكية**،ج 4، تح: عثمان يحي، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د. ت).

128- :**ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق،** تح: علم الدين الشقيري، كلية الدراسات العربية، ط1، 1995.

129- :**رسالة روح القدس**، تح: عزة حصرية، مطبعة العلم، دمشق، 1971.

130- :**عنقاء مغرب،** طبعة البابي الحلبي، القاهرة،(د. ت).

131- :**فصوص الحكم**. تح: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1980.

132- عز الدين علي السيد: **التكرار النمطي بين المثير والتأثير**،دار الطباعة المحمدية، القاهرة،ط 1978،1.

133- العز بن عبد السلام: **زبدة خلاصة التصوف المسمى بحل الرموز**، المطبعة اليوسفية بطنطا، مصر، (د.ت).

134- : **المنقذ من الضّلال**. تح: عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، 1988.

135- العطار سليمان: **الخيال و الشعر في تصوف الأندلس**، القاهرة ،1981م.

136- عفيف الدين التلمساني: **(الديوان)**، حققه وقدم له وعلق عليه العربي دحو، ديوان المطبوعات الجامعية، ابن عكنون، الجزائر، 1994.

137- أبو العلاء المعري: **رسالة الغفران**، تح: عائشة عبد الرحمن، ط5،(د.ت).

138- أبو العلا عفيفي: **فصوص الحكم. الفص الإسماعيلي.** ج1. ط2. 1982.

139- علي البطل: **الغزل العذري واضطراب الواقع**، مجلة فصول، مج4. العدد2، مارس، 1980.

140- علي الخطيب: **اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي**، دار المعارف، القاهرة، 1404هـ.

141- علي سامي النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، طبعة دار المعارف،القاهرة، 1969م.

142- علي صافي حسين: **الأدب الصوفي في مصر في القرن السابع الهجري**، دار المعارف، 1964.

143- علي القاسمي: **علم اللغة وصناعة المعجم**، مطبوعات جامعة الرياض بالمملكة العربية السعودية، 1975م.

144- ابن العماد (الإمام شهاب الدين أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي الدمشقي): **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، طبعة بيروت، ج 5،(د.ت).

145- عودة خليل أبو عودة: **دراسة دلالية للمصطلحات الإسلامية في القرآن الكريم**، كلية دار العلوم، 1981م.

146- الغبريني، أبو العباس أحمد: **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء من المائة السابعة ببجاية**، تح: رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر،1981.

147- ابن الفارض، شرف الدين عمر: **(الديوان)**، جمعه رشيد بن غالب بشرحي البوريني والنابلسي، المطبعة الخيرية، 1310هـ.

148- فاروق شوشة: **أحلى عشرين قصيدة في الحب الإلهي**، مطابع الشروق، القاهرة، ط1، 1991.

149- فخر الدين الرازي: **التفسير الكبير**، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 14ج، (د.ت).

150- ابن فرحون: **نيل الابتهاج وبهامشه الديباج المذهب**، ط1، لبنان، (د ت).

151- فؤاد صالح السيد: **الأمير عبد القادر الجزائري متصوفا وشاعرا**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.

152- ابن قتيبة الدينوري، (أبو محمد عبد الله بن مسلم): **الشعر والشعراء**، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت،1985.

153- قدامة بن جعفر: **نقد الشعر**، تحقيق وتعليق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان،(د.ط)،(د.ت).

154- القشيري، عبد الكريم بن هوازن: **الرّسالة القشيرية في علم التصوف**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د.ت).

155- قمر كيلاني: **في التصوف الإسلامي**، دار مجلة شعر، بيروت، 1962.

156- ابن قيم الجوزية: **الجواب الكافي**، تحقيق أبي حذيفة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1994.

157- : **الفوائد**، تخريج وحواشي أحمد راتب عرموش، دار النفائس، بيروت، 1986.

158- : **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.

159- : **مدارج السالكين**، تح: وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط4، بيروت،1997.

160- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم: **الرسالة القشيرية**، ج1، تح: عبد الحليم محمود، مطبعة حسان، القاهرة، 1972.

161- ابن كثير، أبو الوفاء: **البداية والنهاية،** طبعة دار ابن كثير،ج 12، دمشق، ط2010،2.

162- الكفوي (أبو البقاء أيوب موسى الحسيني): **معجم المصطلحات والفوارق اللغوية،** " **الكليات** " القسم 2/5 ، دمشق، 1982.

163- الكلاباذي، أبو بكر محمد: **التعرف لمذهب أهل التصوف،** تح: محمود أمين النواوي، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1980.

164- : **العرف الوردي في أخبار المهدي ضمن الحاوي للفتاوى،** دار الكتب العلمية، بيروت، ج4،(د.ت).

165- لسان الدين ابن الخطيب: **الإحاطة في أخبار غرناطة،** تح: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1977.

166- : **روضة التعريف بالحب الشريف**،تح: محمد الكتاني،دار الثقافة، المغرب،ط1، 2004.

167- لويس ماسينيون، وبول كراوس: **أخبار الحلاج،** جمع وطبع في باريس، سنة 1936م.

168- ابن ليون التيجيبي: **الإنالة العلمية في طريق الفقراء المتجردة في الصوفية،** مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم 1036- 1556.

169- **أبو مدين الغوث: الديوان،** إعداد بن عبد القادر السليماني، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية، الجزائر، ط1، 2011.

170- المحاسبي، الحارث بن أسد: **الرعاية لحقوق الله**.تح: عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط2،(د.ت).

171- محمد أحمد محمود حماد: **الغموض في الدلالة أنماطه وعوامله ووسائل التخلص منه.** إعداد كلية دار العلوم جامعة القاهرة. 1986م.

172- محمد إبراهيم حسن العفيفي: **دراسة في توليد الألفاظ للدلالة على المعنى.** مكتبة كلية اللغة العربية. جامعة الأزهر القاهرة. 1979م.

173- محمد درنيقة. **معجم شعراء الحب الإلهي.** منشورات دار ومكتبة الهلال. بيروت. لبنان. ط1. 2000.

174- محمد السيد الجليند: **ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل.** طبعة مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر. القاهرة. سنة 1393 هـ 1973م.

175- محمود الشريف. **الحب في القرآن**، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان،1983.

176- محمد صبحي: **التصوف ايجابياته وسلبياته**، عالم الفكر، بيروت، م 6، 1975.

177- محمد طه الحاجري: **جوانب من الحياة العقلية والأدبية في الجزائر**. معهد البحوث والدراسات العربية. القاهرة .1968.

178- محمد عبد الله الشرقاوي: **الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي**، طبعة دار الفكر العربي، القاهرة، 1993م.

179- محمد العدلوني الإدريسي: **أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية**، دار الثقافة، المغرب، ط1، 2005.

180- محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي**، الدار البيضاء. المغرب، ط1، 1986م.

181- محمد غنيمي هلال: **ليلى والمجنون في الأدبين العربي والفارسي**، دراسات نقدية ومقارنة في الحب العذري والحب الصوفي، دار العودة، بيروت، 1980.

182- أبو محمد القاري السراج: **مصارع العشاق**، دار صادر،ج1، بيروت، 1980.

183- محمد كعوان: **التأويل وخطاب الرمز قراءة في الخطاب الشعري العربي المعاصر.** دار بهاء الدين. الأردن. ط1. 2010.

184- محمد المصطفى عزام: **المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل.** مطبعة نداكوم للصحافة والطباعة. الطبعة الأولى. 2000م.

185- محمد مصطفى حلمي: **ابن الفارض والحب الإلهي.** الطبعة الثانية. طبعة دار المعارف. القاهرة. 1971م.

186- محمد ياسر شرف: **الوحدة المطلقة عند ابن سبعين.** دار الرشيد. منشورات وزارة الثقافة والإعلام. الجمهورية العراقية. سلسلة دراسات. 1981.

187- : **فلسفة التصوف السبعيني.** منشورات وزارة الثقافة الجمهورية العربية السورية. دمشق. 1990.

188- محمود السعيد طه الكردي: **أثر القرآن على منهج التفكير الفلسفي.** كلية الآداب جامعة القاهرة. 1979م.

189- محمود فهمي حجازي: **الاتجاهات الحديثة في صناعة المعجمات**، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة،ج40، 1977م.

190- محمود أبو الفيض المنوفى: **المدخل إلى التصوف الإسلامي**، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، (د. ت).

191- مختار حبار: **شعر أبي مدين التلمساني(الرؤيا والتشكيل)، دراسة**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002.

192- : **مختصر الرسالة العلمية للششتري:** مخطوط دار الكتب التيمورية، مصر، رقم 250،(د.ت).

193- مخلوف التونسي المالكي: **شجرة النور الزكية في طبقات علماء المالكية**، المطبعة السلفية، القاهرة، 1349هـ

194- **أبو مدين الغوث: الديوان**، تح: العربي بن مصطفى الشوار، مطبعة الترقي، دمشق،سوريا، ط 1، 1938 .

195- ابن مريم: **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان**، طبعة فاس، 1309هـ.

196- مصطفى عبد الواحد: **دراسة الحب في الأدب العربي**، ج 2، دار المعارف، مصر، 1972.

197- **رأيت الله**، دار العودة، بيروت، ط2، 1979.

198- **دراسة الحب في الأدب العرب**، دار المعارف، ج2، مصر،1972.

199- مقداد بالجن: **الاتجاه الأخلاقي في الإسلام**، طبعة مطبعة الخانجي، ط1، سنة 1973م.

200- **مقدمة ديوان محمود الوراق شاعر الحكمة والموعظة**، جمع ودارسة وتحقيق: وليد قصاب، ط1، 1991

201- المقري،(أبو عبد الله أحمد بن محمد المقري التلمساني): **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب**، ج2، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، 1968.

202- المنداسي سعيد التلمساني: **(الديوان)**، تح: المرحوم رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر،1968.

203- **المنجد في اللغة والأعلام**. دار الشرق،بيروت، لبنان،ط38، 2000م.

204- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: **المعجم العربي الأساسي**، تقديم: محي الدين صابر، توزيع لاروس، 1989.

205- نسيب الاختيار:**الشعر الصوفي**، مطبعة اليقظة، دمشق،(دد ت).

206- نصر حامد أبو زيد: **التأويل دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي**، دار التنوير، ط2، 1993.

207- : **القراءة والتأويل**، المركز الثقافي العربي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984.

208- نور الهدى الشريف الكتاني: **الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عصر الموحدين**، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد الخامس، 2001

209- الوليد بن يزيد: **الديوان**، تح: إيليا الحاوي، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، ط1، 1987.

210- ياقوت الحموي: **معجم البلدان**،ليبزج، طهران، طبعة مصورة، 1965.

211- يحيى جبر: **نحو دراسات وأبعاد لغوية جديدة**، طبعة نابلس، د.ت.

212- يحي الراضي: **الحب في التصوف الإسلامي ابن عربي نموذجا**، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط1، دمشق، سوريا، 2009.

213- أبو يعرب المرزوقي: **في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني**، مجلة دراسات عربية، بيروت، دار الطليعة، العدد3، 1999.

المراجع المترجمة:

214- أسين بلاثيوس: **ابن عربي حياته ومذهبه**، تر: عبد الرحمن بدوي، طبعة بيروت، 1979.

215- آنخل جنتالت بالنثيا: **تاريخ الفكر الأندلسي**، تر: حسين مؤنس، ط1،القاهرة، 1955.

216- إدوارد جرانفيل براون: **تاريخ الادب في ايران من فردوسي إلى سعدي**،تر: ابراهيم أمين الشواربي، ط1، 1954.

217- إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة**، تر: جورج طاربيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، ج4. (د.ت).

218- رينولد نكلسون: **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، تر: أبي العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ط3، 1956.

219- شارل هنري تشرشل: **حياة الأمير عبد القادر**، تر: أبو القاسم سعد الله، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1982.

220- مهرداد مهريت: **فلسفة الشرق**، مراجعة: عبد الحميد عبد المنعم مدكور، تر: محمود علاوي، المشروع القومي للترجمة، (د.ت).

221- ميشال فوكو: **الكلمات والأشياء**، تر: مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.

222- هنري لويس برجسون: **منبعا الأخلاق والدين**، تع: سامي الدروبي وعبد الله عبد الدايم، الهيئة المصرية للكتاب، ط2، القاهرة، 1984.

المراجع الأجنبية:

223_ Armand Colin : ***Nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*** ***,***Paris ,france, 1980.

224_ gibbandji, h.kramers: **Short encyclopédia of islam**, London,

225_henry corbin:**Histoire de la philosophie islamique**, Collection Folio essais (n° 39), Gallimard, 1986.

226_ Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabī, Translated by Ralph Manheim, With a new preface by Harold Bloom,1998.

227_ Henris lahoust **Chisme dans l'islam**, payot,biblioteque istorique, paris, 1983.

228_ Louis Massignon: **La Passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam,**Étude d'histoire religieuse Collection Bibliothèque des Idées, Gallimard, t2, 1975.

229_ Recherches sur shushtari, éditions G.-P. Maisonneuve et Cie, Paris, FRANCE,1950.

230_ Philippe destailleur:**Musticism and philosophy**, chanteraine l'émir magnanime abdelkader le croyant, librairie artheme fayard, paris.

231_Steven katz :**mysticism and philosophical analysis**, edited by new york oxford university press, 1978.

232_voltaire: **Dictionnaire philosophique**, imprimerie de cosse, paris, 1938.

233_wilter stis:**Suffisme et philosophie**, univ Sorbonne ,Paris, 2009.

المجلات والدوريات:

234_ صحيفة الدراسات الشرقية، العدد 18، دمشق ،1977م.

235_ مجلة البلاغة العربية المقارنة، العدد الخامس،القاهرة،1985.

236_ مجلة البلاغة المقارنة، ألف، عدد: 5، 1985.

237_ صحيفة الدراسات الشرقية، العدد 18، دمشق، 1977.-

238_ مجلة دراسات عربية، بيروت، دار الطليعة، العدد3، 1999،

239_ مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مج4،.العدد2،مارس، 1980.-

240_ مجلة مجمع اللغة العربية، بالقاهرة، ج40، سنة 1977م.

241_ مجلة كلية الآداب، القاهرة، 1933م.

242_ مجلة المشرق، تقديم وتحقيق: عثمان يحيى، 1970.-

243_ مجلة المعهد المصري، مدريد، عدد1، سنة 1953.

244_ مجلة المعهد المصري، مدريد، عدد 1، سنة 1953.

245_ مجلة المشرق، تقديم وتحقيق: عثمان يحيى، 1970.

246_ مجلة الوحدة، المجلس القومي للثقافة العربية، تونس،ع82، 1991.

المخطوطات:

247_ الرسالة العلمية **مخطوط** المكتبة الوطنية بباريس رقم 76.

248_ مخطوط شرح " النونية" أو الشرق والغرب، مخطوط الخرائط العامة، الرباط، رقم 1736/8 د.

249_ ابن عجيبة : شرح نونية الششتري، " **مخطوط** خزانة" عبد الله كنون" طنجة مجمع رقم 10420 التصوف.

ملخص البحث:

إن البحث في التراث الأدبي الصوفي ممتع على صعوبته، وهذا لأن الدارس فيه لا يحرم استفادة منه، فحيثما يمم الباحث وجهته لاح له من عظيم النتائج ما يبهره، وفتح له من أبواب العلم ما لم يكتشفه سلفا، فمازالت للباحثين جوانب كثيرة يمكنهم دراستها ومعرفة أسرارها في هذا التراث الثر.

كما يعد البحث فيه مغامرة غير محمودة العواقب، ذلك أن الباحث تصادفه إشكالات عديدة، ولعل أبرزها غموض وإبهام أبعاده الفكرية، التي وقع حيالها مساجلات وآراء متباينة، لم تبلغ حد التوافق بعد، ومازال المفكر والمبدع يقفان أمام هذه الإشكالات من أجل فك ألغازها وسبر أغوارها.

وإن أهم هذه الإشكالات، إشكالية مفهوم التصوف، والحب الالهي، ونظريات الفناء والحلول والاتحاد ووحدة الوجود والوحدة المطلقة، وغيرها. لذلك كان لزاما علينا ضبط حدود البحث وتقييد مجاله، من خلال اجراء موازنة بين مذهبين صوفيين، هما: المذهب الفلسفي بنموذجه الشاعر أبي الحسن الششتري، والمذهب السلوكي بنموذجه أبي مدين شعيب، والسبب الذي دفعنا لذلك هو وفرة الشعر الصوفي في القرنين السادس والسابع الهجريين. ثم العمل على دراسة الجوانب الفكرية كالحب الالهي ووحدة الوجود والإنسان الكامل، والجوانب الفنية كالرمز الصوفي: (رمز المرأة ورمز الخمرة) والمعجم الصوفي: (المصطلحات الصوفية؛ المصطلح البسيط والمتقابل والعرفاني الخاص)، كل ذلك يتم استنباطه منالمدونتين: ديوان أبي الحسن الششتري وديوان أبي مدين شعيب، وبالرغم من أن الششتري قد نهل من أبي مدين وأخذ عنه إلا أنهما يتباينان في مجالات عدة، فأبو مدين ينتهج التصوف السني يتقيد في أشعاره بالقرآن الكريم والسنة المطهرة ولا يحيد عنهما، أما الششتري فإنه من رواد التصوف الفلسفي الذي يقوم على النظريات الفلسفية الأجنبية، وهذا وجه من وجوه الاختلاف والافتراق، ويتوافقان في كونهما يوظفان الرمز الصوفي كرمز المرأة ورمز الخمر وغيرها من الرموز من أجل اثبات الحب الإلهي الذي هو مبتغى كل المتصوفة قديمهم وحديثهم. كما يتفاوتان من حيث غزارة الإبداع وضحالته فالششتري قدم ديوانا ضخما يضم موضوعات مختلفة وأغراضا متنوعة، منها القصيدة العمودية والأزجال والموشحات. أما أبو مدين فإن

ملخص البحث:

ديوانه قليلة قصائده ولا تكاد تعثر على القصائد الطوال، كل ما هنالك قصائد محدودة الأبيات، أما المستوى الفني فإننا نشعر ونحن نحلل قصائد أبي مدين أنها تستوحي ألفاظها ومعانيها من الشعر القديم دون ابداع أو خروج عن المألوف، في حين نجد الششتري قد واكب زمانه بالتعاطي مع الموشحات التي هي من فنون عصره، كما تفاعل مع النظريات الفلسفية وأكثر منها في أشعاره، فكلاهما يمثلان حلقتين متكاملتين؛ الأولى تمثل مرحلة النشوء|، والثانية مرحلة النضج والاكتمال.

Résumé de la recherche:

La recherche dans le domaine de la mystique est une aventure avec des conséquences indésirables, et des résultats qui ne sont pas garantis, de sorte que le chercheur rencontrera beaucoup de problèmes, surtout l'ambiguïté des dimensions intellectuelles, qui a connues plusieurs diatribes et des points de vus différentes, et qui na encore aboutis a aucun consensus ces manigances restent toujours un sujet de recherche très intéressant.

Parmi les plus importants de ces manigances, on trouve le concept problématique, Amour Divin, théories de la cour et des solutions et de l'Union et l'unité de l'existence et de l'unité absolue, et d'autres. Ainsi nous avons ajusté les limites de la recherche et de restreindre son champ d'application, de sorte qu'il soit fondu sur une étude comparative entre les sectes soufies, à savoir: la doctrine philosophique représentée par le poète Abu al-Hasan, et la doctrine de comportement représentée par le poète aboumediene Shoaib. l'étude était conduite sur les aspects intellectuels, tels que l'amour divin et l'unité de l'existence et de l'unité des religions, et les aspects techniques et mystiques et de la photographie artistique et la mystique de lexique, tout ce qui est déduite des codes: Diwan de Abu al-Hasan shushtari et diwan abi mediene Shoaib, et malgré le fait que shushtari peut écrire dans plusieurs domaines, abou medien poursuit mystique sunnite qui ne s'écarte pas du Coran et de la Sunna, mais shushtari est l'un des pionniers de la philosophie mystique qui est basé sur des théories philosophiques, l'approche dans le symbole mystique de la femme et le symbole du vin et d'autres symboles ne sont pas l'amour divin constante mais que sont le chemin de tous les anciens soufis . Il sera également varier en fonction de l'abondance de la créativité dans ses poèmes qui comprennent une grande variété de sujets et une variété de fins, y compris le poème nouveau comme alazjalset almouwachahat. Abou median a des poèmes et des versets limitées, tandis que les poèmes d'abi el hassen shushtari sont inspirés de la signification de la poésie antique sans créativité ou hors de l'ordinaire, alors que nous trouvons que shushtari a accompagné son époque dont il a pris avec les strophes qui sont apparues dans son temps en outre shushtari interagis avec les théories philosophiques de ses poèmes.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات